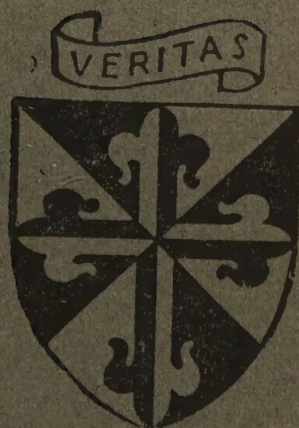


CIENCIA

TOMISTA



Tomo 62.

SALAMANCA
1942

Fasc. 3

SUMARIO

	PAGS.
<i>¡Tu es Petrus!</i>	223
<i>En torno al problema de la materia, II</i> , por el P. GUILLERMO FRAILE, O. P.	232
<i>La distinción del orden natural y sobrenatural, según Santo Tomás y su trascendencia en la Teología y en el Derecho</i> , por el P. VENANCIO CARRERO, O. P.	274
<i>El arbitraje internacional en los escolásticos españoles</i> , por D. JAIME VÍÑAS, Pbro.	259
DOCUMENTOS. —Breve apostólico declarando a San Alberto Magno Patrono de los cultivadores de las ciencias naturales.—Carta Pontificia confirmando las normas directivas de la Santa Sede sobre el estudio de la doctrina de Sto. Tomás de Aquino	307
BIBLIOGRAFIA. —Obras analizadas: <i>Zamayón</i> : Hacia Dios.— <i>Vismara</i> : Storia dei Patti successori.— <i>Peris Polo</i> : Lecciones graduadas de canto coral.— <i>Macnab</i> : El concepto escolástico de la Historia.— <i>Vieyra</i> : Ideal del nacionalismo.— <i>García Hoz</i> : Pedagogía de la lucha ascética.— <i>Bernadot</i> : La Virgen María en mi vida.— <i>Vuillermet</i> : Los sofismas de la Juventud.— <i>Llorente</i> : En el país de los hielos eternos.— <i>Puig</i> : Compendio de Religión.— <i>Acuña</i> : Apostolado de Acción Católica.— <i>Blasco</i> : La Patria futura.— <i>Chiavarino</i> : Don Bosco que ríe.— <i>Jiménez</i> : El Diablo. El Decenio crítico.— <i>Delgado</i> : Repetitorium.— <i>Ligorio</i> : Meditaciones sobre la Pasión de Jesucristo.— <i>Gordón</i> : Esquemas y textos para el estudio de la Caridad.— <i>Tusquets</i> : La Religión explicada a los medianos.— <i>Hokps</i> : Pie II und der Hlabmond	313
LIBROS RECIBIDOS	334

" CIENCIA TOMISTA "

CONVENTO DE SAN ESTEBAN

SALAMANCA

PRECIOS DE SUSCRIPCION

España.....	20 pesetas
América y Filipinas.....	22 —
Demás países.....	25 —
Número suelto.....	5 —

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL DE LOS DOMINICOS ESPAÑOLES

Año 33. - Núm. 196



Tomo 62. - Fasc. 3

¡TU ES PETRUS!..

La promesa de Cristo

En la paz inmaculada de una mañana limpia, sobre el aire azul y cristalino de Cesarea de Filipo estremecido con temblor de profecía, quedaba flotando la promesa de Cristo: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella»...

Era la promesa clara, expresa, terminante de la fundación del Reino de Cristo sobre la tierra. Reino eterno, incommovible, edificado sobre la roca firme del discípulo que primero proclamó ante el mundo la fe en su divinidad.

Pedro sería la roca incommovible, contra la cual se estrella-rían hasta el fin de los siglos todos los esfuerzos de las potestades del infierno. Roca visible, que, apoyada firmemente sobre la piedra de su Divino Fundador, permanecería desde entonces para siempre. La batirán los huracanes y las tempestades del mundo. Sus olas, rugiendo de furor, la azotarán, y llegarán a cubrirla con sus espumas salpicadas de sangre. Ella permanecerá siempre firme, siempre incommovible, siempre la misma. Nada podrán contra ella los poderes del infierno, ni la fuerza, ni las intrigas de la política, ni los sofismas de la inteligencia, ni la inconstancia de los hombres, ni el tiempo—el enemigo más formidable de las obras humanas—, ni la misma corrupción interior. Siempre, por encima de todo, habrá un anciano, fuerte en su misma debilidad, que desde su sede de la colina Vaticana contemplará con mirada serena el correr de los siglos, que pasan ante la obra de Cristo, atronando el mundo con el estruendo de sus guerras, con el estrépito de sus ambiciones, con sus grandezas y sus miserias, con el brillo falaz de sus glorias. Pasan los años, y todo se deshace. Y la pompa, el estruendo del

poder humano se convierten en ceniza, en humo leve que se lleva el viento.

Veinte siglos de permanencia a través de todas las dificultades, son la mejor garantía de verdad de la promesa de Cristo. Veinte siglos, durante los cuales el Romano Pontífice ha visto pasar delante de su Sede la cabalgata ruidosa de cien generaciones, pisoteando la que llega el cadáver de la precedente. Ha visto levantarse, engrandecerse y hundirse imperios y dinastías, monarquías y repúblicas, apoyadas sobre la fuerza de los ejércitos, las espadas y los cañones. Y su trono, apoyado solamente sobre la fuerza de la palabra de Cristo, permanece incommovible. Ha escuchado la algarabía abigarrada y vocinglera de las herejías más diversas, de los sistemas filosóficos más distintos, todos con la pretensión de ser las auténticas encarnaciones de la verdad. Y el Papa, con su doctrina siempre calificada de absurda por la filosofía del siglo, permanece y sobrevive a todas las sectas, a todas las herejías, a todas las filosofías, a todos los imperios.

La débil barquilla de Pedro, sacudida por los vientos de las tempestades más violentas, sigue adelante, y su sucesor la continúa gobernando con mano segura, confiando solamente en el poder del cielo, con los ojos clavados en la promesa solemne de Cristo, que, como una estrella blanca, le marca el derrotero perenne de la Verdad y de la Vida.

En su largo camino de siglos los huracanes más terribles han intentado hacerla zozobrar. Son esos huracanes que se llaman: la persecución violenta de la Sinagoga contra los primeros cristianos. La lucha de todo el Imperio y el poder romano durante tres siglos, en que la sangre cristiana corrió abundantemente, regando las raíces del árbol tierno de la Iglesia. Las herejías innumerables—gnosticismo, arrianismo, nestorianismo, pelagianismo...—que brotan dentro de su mismo seno desgarrando su unidad. Son aquellos gigantes rubios, que venían del Norte de Europa, y que de una sacudida derrumbaron el Imperio Romano, amenazando hundir a la Iglesia juntamente con él. Es el Islam, traído en la punta de su lanza por feroces guerreros, de rostro atezado y pupilas encendidas por el fuego de los soles africanos, que en blanco turbión de alquiceles se derramó a través del Estrecho, llegando como un viento del desierto hasta el

mismo corazón de Europa. Es la anarquía interior del siglo IX, con la debilitación de la autoridad pontificia, y el cisma en que el Oriente se desgaja de la unidad romana. Son las luchas entre los dos poderes, el Pontificado y el Imperio. Es la corrupción del Renacimiento, en que las salpicaduras del lodo llegan hasta el trono mismo del Romano Pontífice. Es el Protestantismo, que le arrebató gran parte de Europa. Es la incredulidad frívola del siglo XVIII, el siglo de la crítica fácil y la filosofía de salón, en que se perdió el sentido serio de la vida en su dimensión de profundidad, para convertirse en una etiqueta vacía, de hueros convencionalismos versallescos. Es la sofistería sentimental de Rousseau. Los sarcasmos canallescos de Voltaire. Las ambiciones de Napoleón. La lucha cobarde, rastrera y viperina de la Masonería. La filosofía anticristiana de cuatro siglos. El análisis de la crítica racionalista. El materialismo del siglo XIX. El liberalismo. El socialismo. El bolchevismo. La apostasía de las masas populares...

No hay institución humana que hubiera podido resistir el ataque violento y combinado de todas las fuerzas del mal, coaligadas contra ella a lo largo de su existencia. Todos los enemigos más terribles de las obras humanas: el tiempo, la fuerza, la inteligencia, las pasiones, la división interior, se han concitado contra ella a lo largo de los siglos. Y sin embargo la barquilla de Pedro sigue adelante. ¿Cuántas veces, ante las olas embravecidas, ha parecido a punto de zozobrar? ¿Cuántas veces han cantado victoria, prematuramente, sus enemigos? Pero siempre, en los momentos más dramáticos y de mayor peligro, se ha visto claramente la intervención misteriosa de un poder sobrehumano, el poder del Maestro Divino, que, dormido muchas veces en apariencia en el fondo de la barca, se levanta, y con un gesto blanco de su mano extendida ha impuesto silencio a la tormenta.

Todos sus perseguidores pertenecen, o pertenecerán al pasado. Todos se van escalonando a lo largo de la Historia, como un símbolo de la ineficacia y de la impotencia de las puertas del infierno contra la palabra de Cristo. La frágil barquilla de Pedro sigue adelante, y su conservación a través de los siglos constituye un milagro viviente, que se afirma con toda la fuerza de los hechos. Es que su debilidad es solo aparente, porque den-

tro de ella lleva el poder infinito de Dios que la gobierna y la sostiene.

Cátedra de la Verdad

Desde San Pedro hasta S. S. Pío XII, felizmente reinante, se extiende la dinastía más larga, más gloriosa y más venerable que han conocido los siglos. Son 263 representantes de Cristo en la tierra, base de la unidad de su Iglesia, impulsores de su santidad, fundamento de su catolicidad, garantía auténtica de su apostolicidad. Larga cadena de anillos, en que se entrelazan en corona de oro las vidas de mártires, de santos, de sabios, de hombres dotados de las cualidades más excelsas que constituyen el honor más elevado de la naturaleza humana. Cambian los nombres, las épocas, las circunstancias, pero siempre, junto a cada uno de esos hombres está Cristo, repitiendo sus palabras eternas: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia...»

El Papa es, como lo llamaba Santa Catalina de Sena, "el dulce Cristo en la tierra". Lleva en sus sienes la triple corona de Rey, Maestro y Sacerdote. Brilla en su frente la estrella limpia de la infabilidad. Y su misión es continuar sobre la tierra la obra de Cristo, apacentar su rebaño, adoctrinar a sus fieles, haciendo caer en lluvia mansa desde las alturas de su cátedra, palabras que hablan de paz y de amor, de justicia y deber, por encima de todas las nieblas del error y de todas las pasiones de los hombres, señalando a la humanidad la ruta luminosa que conduce a la vida eterna.

¡Cristo en la tierra! En el Papa no hemos de ver al hombre, sino al representante investido de la autoridad de Cristo. A través de sus labios habla Cristo. A través de sus órdenes gobierna Cristo. Y cuando el Papa levanta su mano para bendecir o para condenar, es Cristo quien condena o quien bendice en él.

Su doctrina ha sido siempre inmaculada. Aunque en ocasiones, bien pocas ciertamente, las salpicaduras de la corrupción y del barro de este mundo hayan llegado hasta las alturas del trono pontificio, nunca jamás una sola enseñanza contraria a la verdad ha brotado de labios ni de la pluma de un Romano Pontífice. Acertadamente se ha dicho que ni uno solo de los Papas tendrá que avergonzarse de su Bulario en la presencia de

Dios. Ni uno solo ha incurrido jamás en la tentación de coonestar sus debilidades torciendo o mitigando el rigor de la doctrina de Cristo.

Desde su cátedra de Roma, como en una antena gigantesca, se recogen las vibraciones más sutiles con que palpita el alma de la Humanidad. El Romano Pontífice vigila incesantemente desde su atalaya. Jamás ha aparecido un error peligroso para la vida de las almas, sin que el Papa haya lanzado su grito de alerta desde las alturas. A pesar de la fascinación de las irisaciones multicolores de que se haya podido revestir. A pesar de todos los falsos oropeles de los scfismas de la razón humana. Aunque el error haya estado sostenido por la fuerza de las espadas y de los ejércitos. Aunque su condenación le haya costado lágrimas de sangre, al ver desgajarse de la unidad de la Iglesia a naciones enteras, nunca jamás ha claudicado ante la mentira el Pontífice de Roma. En sus labios ha florecido siempre, con resonancias ecuménicas la voz de la Verdad, porque, como ha dicho un célebre orador: "La Iglesia daría todo el mundo por una sola alma, pero daría también todas las almas del mundo por una sola verdad del Evangelio".

Desgraciados de los pueblos que se niegan a escucharle. Desgraciadas de las naciones sobre cuya frente caiga como un estigma la condenación del Romano Pontífice, cuando, orgullosas de su poder, cierran sus oídos a sus paternales advertencias. Nada importa su fuerza. Nada importan sus escuadras, sus fábricas, su cultura, sus ejércitos. La palabra del Papa es palabra de Cristo que habla por su boca, y cuando su advertencia paternal es despreciada, Dios sabe confundir a sus enemigos, humillando su soberbia y su locura, haciéndoles morder el polvo amargo de la derrota. "Qui habitat in coelis irridebit eos".

Pastor Angélicus

"Simón, Simón—dijo un día Cristo a Pedro con acento velado de tristeza—, he aquí que Satanás os acecha para cribaros como trigo. Pero yo he orado por tí, para que tu fe no desfallezca".

Cristo vigila y ora constantemente por su Iglesia, por su Cuerpo místico, pero de una manera especial por el Romano Pontí-

fice, que es el fundamento, la piedra angular sobre la cual ha levantado la arquitectura maravillosa de su Iglesia.

En todos los momentos difíciles Cristo suscita hombres, a quienes prepara y adorna con las cualidades necesarias para realizar la misión que les encomienda. Cuanto más oscuro y turbulento es un momento histórico, tanto más resplandece la providencia de Cristo sobre su representante en la tierra; tanto con mayor abundancia derrama a raudales los dones de su gracia sobre la frente del hombre a quien destina para gobernar la nave mística de su Iglesia.

Nunca, en su larga existencia de siglos, ha atravesado la Humanidad por unos momentos tan críticos, tan difíciles y tan decisivos como los presentes. Nos encontramos ante una realidad tan gigantesca que excede la escala de nuestro grado de percepción, siendo incapaces de abarcarla ni de sentirla en las dimensiones infinitas de su grandeza y de su complejidad. Somos actores y espectadores en el inmenso drama del hundimiento de un tipo de civilización. Asistimos a la liquidación fulminante y sangrienta de cinco siglos de desviación del camino recto de la verdad. A los estertores de agonía de un mundo que se muere, porque en sus entrañas anidaba desde hace cinco siglos el gusano corruptor de unos principios que eran la negación más absoluta de Dios y de todas las bases posibles de convivencia humana y social. Un mundo que sucumbe entre oleadas de sangre y alaridos de dolor, en un diluvio de fuego, justiciero como el de Pentápolis, en que se retuercen y crepitan hasta quedar convertidos en pavesas, los principios de mentira y de muerte que se han querido erigir a la categoría de dioses—becerros de oro—para presidir la vida de la humanidad.

Sucumbe nuestro viejo mundo, rodeado de las hojas marchitas de falsos ideales, de sistemas sociales y políticos muy bellos en teoría, pero vacíos de fundamento, porque no se apoyaban sobre la roca firme de la verdad de Dios. Son ideas que pueden deslumbrar un momento, y hasta galvanizar las esperanzas exacerbadas por el derrumbamiento de las ilusiones más queridas, tras de las que los ojos de muchos se elevan todavía en ansia de fe. Pero que se deshacen en cenizas al chocar contra la dureza de la realidad.

En estos momentos, en que con el hundimiento de todo un

pasado, penetramos en lo desconocido, en una nueva Edad, cuyo perfil ni siquiera puede imaginar nuestra fantacía, era preciso un hombre extraordinario, un Pastor Angelicus, cuya alma fuese un acorde perfecto de las más excelsas cualidades, para afrontar las gravísimas dificultades de la hora presente, y para que pudiese gobernar con mano firme el timón de la nave de su Iglesia. Era necesaria un alma recia, fuerte, varonil, clarividente, capaz de proclamar alto y claro ante los hombres la verdad de Cristo desde esas alturas adonde no llega la perturbación del duelo ciego en que se entrechocan las pasiones, el odio y las ambiciones de los hombres.

Este hombre, que condensa en síntesis maravillosa todos los caracteres de hombre providencial, es S. S. Pío XII, a quien la Cristiandad entera rinde actualmente homenaje en el XXV aniversario de su consagración episcopal. Grande entre los grandes pontífices de la Iglesia, Dios le había ido preparando lentamente para la misión augusta y difícil a que le destinaba. Una vida inmaculada, circundada de un halo de sacrificio y de austeridad. Una inteligencia clara, penetrante, intuitiva. Un corazón de padre. Una palabra dulce, persuasiva y enérgica. Una larga y fecunda experiencia de los negocios más delicados y difíciles. Todo esto, y mucho más, es el gran Pontífice que Dios ha colocado al frente de su Iglesia, para regirla en las presentes circunstancias, las más turbulentas y difíciles por que la humanidad ha atravesado en todo el curso de su historia.

Papa de la Paz

Papa de la Paz fué llamado Benedicto XV. Idéntico calificativo merece quien en la guerra europea de 1914 fué su más asiduo colaborador, y quien desde su elevación al trono pontificio no ha cesado de trabajar incesantemente, con actividad anhelante y febril, primero por evitar la catástrofe; después, por atajarla, por limitar su extensión, por aliviar los sufrimientos de las víctimas de la guerra, por llevar un poco de consuelo a tantos desgraciados como han visto su hogar destrozado y su vida deshecha; por hacer escuchar a un mundo ciego, que se anega en el turbión de sus odios y de sus ambiciones, las palabras eternas de justicia y de paz.

Nunca tal vez se conocerán las dimensiones gigantescas de

la labor realizada por S. S. Pío XII en favor de la paz. Nunca se sabrán las cifras exactas de los socorros repartidos a manos llenas a las víctimas de la guerra, sin distinción de razas, de colores ni de nacionalidades. Las acciones más bellas de los hombres no son las que se registran en el libro de la Historia, sino las que Dios escribe con letras de oro en el libro de la eternidad.

En alocuciones incesantes, en mensajes radiofónicos, en documentos de toda clase, en la actividad silenciosa de las cancillerías, por todos los medios a su alcance, el Papa no cesa de hacer sonar su voz, llamando incesantemente a la cordura y a la paz, señalando las únicas bases sobre que puede establecerse un orden nuevo, justo y duradero.

Hasta ahora, por desgracia, la luz luce en las tinieblas, y las tinieblas se niegan a percibirla. Las palabras del Papa resuenan tristemente en un mundo que parece obstinado en consumir un trágico suicidio, hundiéndose en un caos, en un hervidero espantoso de odios y de sangre.

El orden nuevo

La paz es la tranquilidad del orden. Y el orden se basa en la justicia y en el amor. Y la Justicia y el amor en Dios. Por esto en un mundo que ha renegado de Cristo, que se ha esforzado por expulsar a Dios de su seno, repitiendo con los labios, y sobre todo con su conducta, la blasfemia de los judíos: "No queremos que reine sobre nosotros", nada tiene de extraño que en ese mundo reinen el odio, el desorden y la guerra. Lo verdaderamente asombroso sería que reinasen el amor y el orden, la justicia y la paz.

Cuando los pueblos, las naciones, el mundo, se niegan a aprender sus deberes escritos en las letras de oro de los mandamientos divinos, Dios les obliga a aprenderlos grabados a fuego con caracteres de sangre. El castigo más terrible que Dios puede descargar sobre una nación o sobre el mundo es el de abandonarlo a sus propios caprichos. Y ante un mundo que lo ha escarnecido, ultrajado, perseguido, negado, que ha borrado su nombre de sus códigos, de sus leyes, de sus costumbres, de su vida pública y privada, que le ha odiado con frenesí satánico, Dios parece haberse cruzado de brazos, abandonándolo a su propio destino...

Hace cinco siglos que la Filosofía, las ciencias, el Derecho, la Política, la Economía, la vida social e individual, vienen realizando esfuerzos titánicos por emanciparse de Dios, por lanzar al hombre fuera de su centro vital, remontándole en alas de una libertad ficticia que equivale a su muerte. Ahora vemos las consecuencias, traducidas en sangre, lágrimas y ruinas. Un mundo que agoniza, y para el que serán vanos todos los esfuerzos de organizar sobre sus escombros un orden nuevo, fuera del orden trazado e impuesto por la inteligencia y la voluntad de Dios.

El gran programa individual, social y político, fué proclamado solemnemente por Dios hace cuarenta siglos sobre la cumbre ardiente del monte Sinaí, y después perfeccionado y llevado a su plenitud por la voz dulce de Cristo en el Sermón de la Montaña. Código supremo de la Humanidad, en que el temor y el amor de Dios son los únicos fundamentos del amor de los hombres, de las sociedades y de las naciones. Y sin el cual la paz interna y la paz internacional no son más que puras quimeras imposibles, que se deshacen pulverizadas entre el choque violento de las pasiones, del odio, del egoísmo y de la ambición.

En repetidas ocasiones S. S. Pío XII ha proclamado muy alto los únicos fundamentos posibles del orden nuevo, haciendo ver la inconsistencia de todo "orden" que pretenda basarse exclusivamente sobre la ambición y la fuerza, sobre las escuadras y los cañones.

No hay orden legítimo y duradero sino el que se basa en la justicia y en el respeto de los derechos de los demás, aunque sean débiles y pequeños. No hay orden estable, sino el que tiene por fundamento inconvencible las bases establecidas por el mismo Dios. Todo lo demás será pompa vana, estruendo de una hora que se llevará el viento.

Pidiendo a Dios que haga escuchar a los hombres las palabras del Papa, elevamos al cielo, en unión espiritual con toda la Cristiandad, la plegaria litúrgica:

DOMINUS CONSERVET EUM
ET VIVIFICET EUM
ET BEATUM FACIAT EUM IN TERRA
ET NON TRADAT EUM IN ANIMAM INIMICORUM EIUS.

En torno al problema de la Materia

II

Mutación en el panorama de la ciencia.—Si resucitara un científico de mediados del siglo pasado, se asombraría, y con razón, de la mutación profundísima que han sufrido los conceptos que se consideraban más fundamentales en la ciencia. Refiriéndose a la hipótesis de los Cuanta de Planck, dice el Príncipe Luis de Broglie : «ese día el amplio y grandioso edificio de la Física clásica se conmovió hasta sus cimientos, sin que, por otra parte, nos diésemos desde un principio demasiada cuenta de ello. Pocos terremotos comparables a éste hay en la historia del mundo intelectual» (*La Physique nouvelle et les Quanta*). La revolución que se iniciaba hace cuarenta años, el proponer Planck su célebre hipótesis, se ha extendido después a sectores del campo de la ciencia que casi se podían considerar como inconmovibles, y hoy día afecta en la mente de los físicos a la mayor parte de las ideas que creían más definitivamente adquiridas : ideas de tiempo, de espacio, de movimiento, hondamente modificadas por la teoría de la Relatividad ; concepto de individuo, que tienden a absorber dentro de las líneas generales del conjunto del sistema ; concepto de leyes fijas, las cuales les parecen esfumarse ante las nuevas teorías del principio de indeterminación, que se considera regir en el mundo subatómico ; el sentimiento de seguridad en las conquistas adquiridas, sustituido por un concepto netamente relativista e historicista de la ciencia, según el cual no existe la certeza absoluta, sino que cada época puede aspirar solamente a una forma determinada de la verdad, correspondiente al estado actual de la investigación (29) ; crisis del concepto de objetividad, poniendo

(29) «La ciencia no cree que ninguna de sus teorías, por muy firmemente establecida que pueda parecer por el momento, sea verdaderamente definitiva, y pueda ser considerada como formando parte de un sistema, de una teoría del mundo que se establecerá un día para siempre. Por el contrario, la ciencia está dispuesta a desarticular su edificio teórico, en todo momento, y hasta en

en cuarentena el valor de nuestras ideas como representativas de la realidad (30); crisis del concepto de causalidad, que muchos físicos creen demolido por el principio de indeterminación. Ha sido tan rápida y tan radical la mutación realizada en el panorama de la ciencia, que un físico de hace cincuenta años sentiría el mundo actual mucho menos confortable que el suyo, el cual aparecía tan firmemente consolidado y por añadidura envuelto entre las nubes rosadas de las más bellas ilusiones.

Asimismo, los filósofos que se acerquen a las nuevas teorías de la física moderna, con sincero deseo de comprensión, no deben perder de vista un hecho que, de no ser tenido en cuenta, expone a las más lamentables confusiones. Es la mutación profunda que han experimentado conceptos, que sin embargo se siguen expresando con las mismas palabras. Por ejemplo, las palabras «espacio», «tiempo», «determinismo», «causalidad», etcétera, continúan siendo las mismas, pero resultan equívocas, pues los conceptos expresados por ellas son totalmente distintos en la ciencia moderna y en la filosofía escolástica. Para un

sus fundamentos más profundos». E. MEYERSON: *De l'explication dans les sciences*, pág. 486.

«Alla sicurezza della verità della scienza si è sostituita la fede nella probabilità scientifica; lo scienziato che abbia coscienza del valore della sua dottrina non affermerà più che la sua legge è vera ed assoluta, universale ed eterna, ma afferma: allo stato attuale delle nostre conoscenze, e data l'ineliminabile introduzione di elementi soggettivi nella oggettività naturale, è sostenibile l'opinione—cioè, è probabile—che le cose siano così ed è probabile che anche nel futuro avvenga così». *Atti della Società Italiana per il Progresso delle Scienze*, Palermo, 1936, Vol. 5, fac. 2.ª, pág. 234. Citado por STANGHETTI: *Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae*, Anno 1941, pág. 216.

«Noi non pretendiamo di considerare le nostre teorie come verità assolute; noi affermiamo piuttosto che una teoria come la nostra moderna teoria atomica, offre dei grandissimi vantaggi; perchè tutti i fenomeni finora conosciuti avvengono proprio come potremmo aspettarceli se essa fosse vera». E. N. ANDRADE: *Il meccanismo nella natura*, Tumminelli, Roma-Milano, 1936, pág. 12.

(30) «...La ciencia es objetiva no cuando pretende de farci conoscere la vera natura delle cose (perchè questo è forse impossibile) ma i veri rapporti esistenti fra le cose, e fra noi e le cose; ma questo equivale a dire: l'oggettività della scienza consiste nella sua soggettività... La filosofia moderna ha trascinato così la scienza ad una posizione soggettivistica». *Atti della Società Italiana per il Progresso delle Scienze*, pág. 228

«Nella modificazione della ragione si riflette, infatti un vero e proprio sconvolgimento dei principi e fondamenti della scienza classica, dal quale, il senso stesso della ricerca scientifica viene sensibilmente trasformato, anzi potremmo dire invertito. Si trata, non solo di dinamizzare o complicare la ragione, ma di abbandonare il concetto stesso tradizionale di oggettività e realtà scientifica». A. DENTI: *Scienza e Filosofia in Meyerson*, «La Nuova Italia», Firenze, 1941, pág. 183.

físico moderno, el «espacio» es reemplazado por sistemas de coordenadas; el tiempo no es, como para Aristóteles, la medida del movimiento, sino una variable, a su vez susceptible de medida; el «determinismo» no se refiere a la dependencia de un suceso de leyes fijas preestablecidas, sino al hecho de que un fenómeno sea «matemáticamente inteligible», esto es, representable por medio del simbolismo matemático. Lo mismo podemos decir del concepto de «causalidad», relacionado con el anterior, y de otras muchas nociones, expresadas por palabras idénticas, pero que hay que entender de muy distinta manera (31).

Con esto se evitan equivocaciones lamentables, y se puede dar el sentido exacto, aprovechando la parte de verdad que en su propio campo pueden tener esas nociones, las cuales, extendidas al campo filosófico, son muchas veces inadmisibles.

Antes de aventurar ninguna interpretación de los hechos, vamos a indicar los puntos más notables en que los físicos actuales coinciden en reconocer un cambio profundo en nuestro concepto de la realidad.

Lo primero que se aprecia en los físicos modernos es su convicción de la necesidad de una mutación radical en nuestra imagen vulgar del Universo. Todos los esquemas, las imágenes, los «modelos» elaborados a base de un concepto mecanicista, procedentes de la contemplación del mundo a nuestra escala, resultan inadecuados e insuficientes para suministrarnos una representación exacta, objetiva, *real*, de la materia en sí misma. En su obra *Philosophy of Science*, Fulton Sheen resume de es-

(31) «The concepts of Thomist philosophy and of physics are so distinct as to be difficult of comprehension to those familiar with only one of these disciplines, and yet the vocabularies are similar enough to cause confusion». «Several other characteristic notes of modern physics may be treated as direct consequences of the use of mathematical *entia rationis*; for instance, its «space», «time», and «determinism». «Space» as known to us in ordinary experience is replaced by systems of coordinates. «Time» in physics is not the measure of motion as in the Aristotelean definition, and has not the characteristics of *la durée*; only a comparison of motions more and less regular remains, a variable which is itself measured. «Determinism» in physics simply denotes the view that dead matter is «mathematically inteligible»; that is, that the order which informs dead matter is symbolisable by mathematical relations and gives rise to experimentally-accessible functional relations; and this also is remote from philosophical determinism». E. F. CALDIN: *Modern Physics and Thomist Philosophy*, «The Thomist», March 1940, págs. 209, 220-221.

ta manera la convicción de los físicos actuales: «La experiencia sensorial no nos revela la estructura científica de las cosas. El conocimiento científico no nos suministra tampoco un conocimiento de la realidad, que se obtiene por una operación de carácter mucho más inmediato. La realidad difiere por completo del mundo familiar, como también del mundo científico: el mundo percibido por la ciencia y el mundo percibido por la experiencia sensorial no son más que aspectos fenomenales. Nuestro conocimiento racional de las cosas no es más que una visión desde fuera, esencialmente incompleta» (32).

Una de las figuras más representativas de la Física actual, Heisenberg, ha proclamado con toda decisión la necesidad de abandonar por completo todo esquema representativo, especialmente si en su elaboración intervienen elementos no susceptibles de una observación directa. Dividida la realidad en dos grandes regiones: la de lo *observable* y la de lo *no-observable*, deberá excluirse de la ciencia todo cuanto corresponda a la segunda. Ahora bien, como a ésta pertenece todo cuanto signifique órbitas, trayectorias de los electrones, paquetes de ondas, etcétera, que son los elementos con que se elaboran todos los «modelos» mecánicos, juzga que hay que renunciar a todo eso, no porque tal vez no exista en la realidad, sino porque nos es imposible comprobarlo por la observación. «Con el advenimiento de la teoría de la relatividad de Einstein ha sido necesario reconocer por primera vez que el mundo físico difiere del mundo ideal que concibe la experiencia cotidiana... El material que resulta de los modernos refinamientos en la técnica experimental exige la revisión de antiguas ideas y la adquisición de otras nuevas... La solución de las paradojas de la física atómica sólo puede conseguirse renunciando a viejas y queridas ideas» (33).

Otro físico eminente, Sir James Jeans, quien por otra parte manifiesta una peligrosa tendencia al idealismo, a que aludiremos más adelante, escribe: «Esto no quiere significar en modo

(32) FULTON SHEEN: *Philosophy of Science*, Milwaukee, págs. 26-27.

«Los descubrimientos modernos, que han sido posibles gracias al encuentro de una técnica experimental de alta precisión y de una teoría sumamente desarrollada, han revelado una naturaleza física infinitamente más compleja de la de los fenómenos superficiales de la vida ordinaria». E. RIDEAU: *Philosophie de la Physique moderne*. Ed. du Cerf, 1938, pág. 38.

(33) HEISENBERG: *The physical Principles of the Quantum Theory*, pág. 42.

alguno que no exista una naturaleza objetiva, sino simplemente que en la actualidad esa naturaleza está fuera de nuestro alcance. Sólo podemos ver la naturaleza de un modo confuso bajo las nubes de polvo que nosotros mismos levantamos; podemos fijarnos tan solo en el arco iris, pero debe existir algún sol que produzca la luz con lo que lo vemos» (34).

Luis de Broglie no es menos explícito: «Las idealizaciones más o menos sistemáticas que nuestro espíritu construye son susceptibles de representar ciertos aspectos de las cosas, pero llevan consigo sus límites, y no pueden contener dentro de sus cuadros rígidos toda la riqueza de la realidad» (35). Y en otro lugar: «Leyes causales reemplazadas por leyes de probabilidad, individuos físicos bien localizados y con movimiento definido reemplazados por individuos físicos que rehusan dejarse representar simplemente y que no pueden ser nunca descritos más que a medias: tales son las sorprendentes consecuencias de las nuevas teorías» (36).

A esto se añade la conciencia de la imposibilidad de una representación sensible de la materia en sí misma. Mientras permaneció la ilusión mecanicista se pudo confiar en llegar a una descripción total del Universo con ayuda de imágenes tomadas de una visión del mundo a gran escala. «Para muchos físicos, por lo menos, como dice Eddington, para los de los tiempos de la reina Victoria, un fenómeno no estaba explicado, no se le había asignado su *por qué*, sino cuando se había logrado construir un modelo mecánico. Este es el caso de Lord Kelvin, quien decía: si puedo hacer un modelo mecánico—representando, por ejemplo la estructura de la materia—, yo comprendo. Si no lo puedo hacer, yo no comprendo» (37). Es también el sentido de la frase repetida constantemente por Einstein: «Indicadme un método determinado para tomar físicamente ciertas medidas, mediante las cuales tal resultado observado pueda recibir tal

(34) J. JEANS: *Nuevos fundamentos de la ciencia*, Madrid, Espasa-Calpe, 134, pág. 13.

(35) L. DE BROGLIE: *La Physique moderne et les quanta*. París, Flammarion, 1937, pág. 12.

(36) L. DE BROGLIE: *Recueils d'exposés sur les Ondes et Corpuscules*, París, Hermann, pág. 79.

(37) J. MARITAIN: *La Philosophie de la Nature*. París, Tequi, 1935, pág. 60.

nombre. Solamente entonces yo sabré lo que queréis decir» (38).

Pero una representación sensible, mecánica o imaginativa, ni siquiera matemática de la materia en sí misma, es completamente imposible, porque todas las imágenes de que disponemos están forjadas a base de elementos tomados de nuestra percepción del mundo a gran escala. Nuestros sentidos solamente pueden percibir directamente los sucesos que acontecen en el átomo constituido, radiaciones que determinan nuestras sensaciones a base de impactos de fotones, de proyectiles de energía, procedentes de modificaciones más o menos internas del átomo, o sea *fenómenos*. Pero no podemos percibir los elementos constitutivos del átomo en sí mismos, que caen dentro de lo que Heisenberg denomina la región de los *inobservables*, con los que pudiéramos en cierta manera relacionar los «irracionales» de Meyerson». «Un electrón o un protón sin sucesos—escribe Jeans—nunca podría descubrirnos su existencia; y un solo electrón o un protón necesariamente debe carecer de sucesos. El suceso más sencillo que puede afectar a nuestros sentidos necesita la yuxtaposición por lo menos de dos de dichos objetos. Cuando ambos objetos son del mismo género, el suceso es un encuentro de electrones o protones tal como puede observarse en ciertos casos favorables. Cuando son de género distinto constituyen un átomo de hidrógeno, y el suceso es una emisión (o absorción) de cualquiera de los muchos tipos de fotones que figuran en el espectro del hidrógeno. El mero movimiento orbital de un electrón alrededor de un protón, que figuraba en la teoría de Bohr, no es un suceso observable. No emite luz, y no puede, por consiguiente, afectar nuestros sentidos» (39).

Ni la noción de onda, ni la de corpúsculo, ni la asociación de ambas, como en la teoría de Luis de Broglie, resultan nociones adecuadas para elaborar un esquema sensible ni imaginativo de la materia en sí misma. El mismo De Broglie confiesa: «Il demeure impossible de se représenter physiquement soit l'onde, soit le corpuscule» (40).

(38) J. MARITAIN: *Science et Philosophie*. Acta II Congressus thomistici internationalis. Roma, 1937, pág. 251.

(39) J. JEANS: *Nuevos fundamentos de la Ciencia*, pág. 144.

(40) L. DE BROGLIE: *Recueil d'exposés sur les ondes et Corpuscules*, pág. 79.

Consecuencia de estas dificultades de representación es la insuficiencia de nuestro lenguaje, sea vulgar, o científico, para expresar la realidad en sí misma. «No es sorprendente, escribe Heisenberg, que nuestro lenguaje resulte impropio para la descripción de los procesos atómicos porque está forjado sobre la experiencia de la vida de cada día, en la cual no tenemos que vérnoslas más que con grandes cantidades de átomos, y no observamos átomos aislados. No tenemos intuición ninguna de los procesos atómicos» (41). Es más, no sólo son insuficientes e inadecuadas las palabras para expresar los nuevos aspectos con que se nos muestra la realidad, sino que «nuestros conceptos tradicionales de masa, corpúsculo, temperatura, velocidad, etc., pierden todo su significado al quererlos aplicar a los acontecimientos que se verifican en el interior del átomo. Son conceptos forjados a base de una observación de la realidad a gran escala, y valederos solamente para ésta» (42).

Resultado de estas dificultades es la tendencia al abandono de toda representación «física» del Universo, substituyéndola por una representación mental a base de entidades matemáticas. «El mundo del físico es un mundo de formas matemáticas abstractas, más bien que de representaciones físicas... Después de dos siglos de elaboración, las ciencias físicas han transformado la materia simple, inmutable, permanente, del siglo XVII en un desparramamiento de entidades matemáticas únicamente inteligibles» (43). «La evolución posterior de la mecánica ondulatoria, por obra de Schroedinger y de Dirac, escribe A. Denti, se ha realizado en sentido opuesto [al mecanicismo], hacia una concepción cada vez más abstractamente matemática, en la que toda representación intuitiva llega a ser casi imposible». (*Scienza e Filosofia* in Meyerson, p. 199).

La nota tal vez más característica de la física moderna, y que la distingue netamente de la mecánica clásica, es el predominio adquirido por el principio de indeterminación, propuesto por

(41) W. HEISENBERG: *Les principes physiques de la theoria des quanta*, París, Gauthier-Villars, 1932, p. 7.

(42) A. DENTI: *Scienza e Filosofia in Meyerson*, págs. 170, 165, 167.

(43) R. FROGNIER: *Notes sur une suite de rapports entre la Science et la Philosophie*, Editions «Nouvelle Equipe», 1932, págs. 155-157.

Heisenberg en 1927, y que afecta profundamente al concepto de causalidad y de leyes físicas, fundamento del determinismo científico. Eddington ha escrito que la diferencia entre la mecánica clásica y la mecánica ondulatoria estriba en que la primera estudia un mundo de entidades, mientras que la segunda versa acerca de un mundo de probabilidades, buscando por aproximación la «cantidad desconocida» (44).

Heisenberg aplicó a la Física el álgebra de matrices, excluyendo todo modelo geométrico o mecánico, renunciando a una representación intuitiva de los elementos constitutivos de la realidad física, y procurando esquivar al mismo tiempo la dificultad implícita en el doble comportamiento de las partículas elementales como ondas y como corpúsculos, en la que late la antinomia entre la física del continuo y la de los cuantos, que Broglie y Schroedinger han intentado salvar («inyectando») el tipo ondulatorio en el tipo corpuscular.

El determinismo físico se basa en la posibilidad de prever la evolución futura de un sistema conociendo su estado inicial. Pero Heisenberg demuestra precisamente que es imposible determinar el estado inicial de las partículas elementales, puesto que no podemos conocer con exactitud simultáneamente la posición y la velocidad de un electrón en un momento dado. La observación directa de este fenómeno es imposible, por una parte, porque al intentarlo perturbamos el objeto de nuestro experimento, y por otra porque la constante h de Planck marca los límites de posibilidad de nuestra observación, que no puede trascender más allá de ese valor mínimo (45). De aquí procede que todos los cálculos futuros que se quieran hacer tienen por base un fondo de indeterminación, una incertidumbre fundamental, que reviste el carácter de ley inevitable, debiéndonos de contentar con la consideración estadística de un conjunto de sis-

(44) EDDINGTON: *Nuove vie della scienza*, Hoepli, Milano, 1936, pág. 131.

(45) «De este estado de cosas resulta que en general las experiencias destinadas a la determinación de una magnitud física hacen ilusorio el conocimiento de otras magnitudes, porque perturban de una manera no verificable el sistema de observación, y por consiguiente, modifican el valor de las magnitudes precedentemente determinadas. Y si se busca el efecto cuantitativo de esta perturbación se encuentra que, en muchos casos, la exactitud con la cual pueden ser conocidas simultáneamente diferentes variables no pueden pasar de un cierto límite». HEISENBERG: *Les principes physiques de la théorie des Quantas*, pág. 3.

temas análogos, que cuanto mayor sea tanto más garantía nos dará de aproximación, disminuyendo el promedio de error.

Las consecuencias de estas teorías han sido incalculables, no sólo para la Física, en la que transforman por completo el concepto clásico, mecanicista y rígidamente determinista, por otro concepto en que se deja un amplio margen a la incertidumbre, a la probabilidad, a la indeterminación, sino también porque se ha intentado extenderlas, indebidamente, a todo el concepto de realidad, penetrando con ello en los dominios de la Filosofía.

Prescindiendo del valor que la célebre teoría de Heisenberg pueda tener en el campo particular de la Física, solamente diremos que es completamente ilegítimo querer extender unívocamente el principio de indeterminación a toda la realidad y a toda la ciencia. Fuera de lo «observable» por medios físicos, sensibles, experimentales, queda un campo amplísimo, propio de la razón, donde ésta encuentra variadísimos objetos de conocimiento. Del hecho de que nuestros medios de experimentación y de observación no puedan percibir subjetivamente ciertos fenómenos, no se sigue que en la realidad no existan leyes fijas que los rijan y los determinen rigurosamente. La crisis del concepto de determinación puede tener, empleando la expresión de Yves Simon (46), un sentido *empiriométrico*, esto es, puede revestir dificultades tal vez insuperables de orden físico en cuanto a su percepción sensible y a su medida, pero no por esto lo tiene en el orden ontológico, en el orden de la realidad en cuanto tal, gran parte de la cual cae fuera de los medios sensibles de experimentación.

El axioma «para el físico no existe sino aquello que se puede medir», puede significar los límites de su ciencia en cuanto tal, pero encierra un burdo sofisma de *genere ad genus*, si queremos afirmar de la realidad total lo que sólo es cierto refiriéndolo a nuestros medios sensibles y experimentales de conocerla. Puede significar, y significa, una mutación profunda en el concepto mecanicista cartesiano de la ciencia, y para muchos físicos una desilusión, por tener que renunciar a viejas y queri-

(46) YVES SIMON: *Lettre au général Vuillemin*. Revue de Philosophie, Mai-Juin 1935, pág. 261.

das ideas que, con la categoría de dogmas, han presidido durante siglos el horizonte de la ciencia. Pero su alcance no afecta, ni mucho menos, a todo nuestro conocimiento, que, afortunadamente, dispone de otros medios para penetrar en las interioridades de la realidad.

Una cosa es la naturaleza objetiva, real, y otra muy distinta el conocimiento que de ella podemos alcanzar. Puede existir un determinismo riguroso en el orden real—inorgánico, se entiende—, sin que ni nuestros cálculos ni nuestros medios de experimentación consigan aprehenderlo. Muy bien ha dicho Leon Noël: «Si las ciencias consiguieran encerrarnos tan perfectamente entre las redes de sus demostraciones, de suerte que no sintiéramos ya la necesidad de buscar una verdad ulterior, esto sería la muerte de la inteligencia por asfixia». (Notes de Epistémologie thomiste).

La contingencia de los físicos, en la que solamente se expresa negativamente la imposibilidad de la observación y de la previsión de un fenómeno, no tiene nada que ver con la contingencia filosófica, uno de los más sutiles conceptos de la escolástica, nada escasa en sutilezas, que es una noción positiva, un atributo del objeto. Constituye una pseudo objetivación de un defecto de nuestra facultad cognoscitiva, referido y aplicado al objeto exterior.

Toda ciencia cultivada por especialistas tiene una tendencia, a veces irresistible a hipertrofiarse, aspirando a dar razón de todo con sus principios y sus métodos propios, erigiéndose ilegítimamente en Metafísica. Algo de esto les acontece a no pocos físicos modernos, quienes piensan que todo el saber está confinado dentro de los límites de la Física o de las Matemáticas.

Relacionado con esta nueva concepción de indeterminismo en el orden atómico, aparece lo que se ha llamado método *orgánico*, en el cual se proclama la necesidad de considerar los fenómenos, no aisladamente, sino enmarcados dentro del conjunto general de relaciones de acción y dependencia de unas cosas respecto de otras. Es el estudio que el físico y filósofo inglés Alfred North Whitehead califica de *wholistic*, esto es, la consideración integral, universalística, de la Naturaleza. De esta manera aparece el Universo como un gran todo, en que los fenóme-

nos guardan entre sí estrechas relaciones de solidaridad. El procedimiento no es nuevo, y ha sido ya empleado ampliamente en filosofía y en otras ciencias en siglos pasados, pero aplicado a la Física no deja de tener su novedad, entre otras cosas por el concepto que supone de individualidad, negándola a las partículas que integran el átomo y atribuyéndola al sistema. «Los fenómenos, escribe E. Rideau, se definen por su carácter complementario, por su interdependencia infinita, por su recíproca solidaridad, por su interacción universal... Esta es más evidente en el mundo atómico, por el carácter precario de la individualidad de los corpúsculos, y por la imposibilidad de una localización precisa» (47).

Este nuevo concepto del átomo como primera *individualidad* física, estableciendo un cierto paralelismo con la célula en el orden orgánico, va prevaleciendo en amplios sectores de la ciencia moderna: Langevin, De Broglie, Thomson, Carrelli, Brunetti, Bavink (48); y no deja de tener subido interés para la filosofía escolástica.

La individualidad, tanto en el orden orgánico como en el inorgánico, no aparece sino acompañada siempre de un grado

(47) E. RIDEAU: *Philosophie de la Physique moderne*, Editions du Cerf, París, 1938, pág. 56.

«Un fenomeno non risulta in un dato modo semplicemente in virtù della porzione di materia o di forza, delimitata secondo spazio e tempo, che apparentemente vi prende parte, ma in virtù di tutta la costituzione strutturale e dinamica del sistema chiuso (nel senso tecnico in cui quest'espressione è usata in fisica) a cui appartiene. Ogni carattere particolare della natura di ogni anche minimo fenomeno è sempre in funzione del tutto... In altre parole, la natura fisica di un fenomeno dipende esclusivamente dalla sua appartenenza al sistema in stretta funzione con tutte le altre entità che lo compongono: esso è così com'è e non diversamente perchè il sistema è così e non diversamente, sia quando in seno ad esso tutto è statico, come quando avvengono mutamenti nel fenomeno studiato o in altri appartenenti al sistema. Appunto in questa esistenza e azione reciproca nel tutto, ogni entità del sistema esaurisce la propria ragione d'essere; e non più, come voleva la vecchia fisica, nel rappresentare un caso staccato, o un anello da una causa precedente a un effetto seguente. Si tende anzi ad abolire le stesse entità staccate della vecchia fisica, intese come individualità pienamente concrete, per risolverle integralmente nella funzione organica». A. MAROS DELL'ORO: *Due metodi nuovi della fisica*. «Sophia», Luglio-Settembre 1940, pag. 373.

(48) «Il a bien parallélisme entre la constitution de l'atome, unité cosmique élémentaire et celle de la cellule organique, unité vivante élémentaire. Les deux types de corpuscules particularisés et polarisés sont accordés dans l'atome par une action magnétique et ondulatoire de même que les deux types d'organites particularisés et polarisés sont accordés dans la cellule vivante par une action radio-vitale dont le rythme est propre à chaque espèce. L. COCHET: *Directives ontologiques de la Science*. Revue de Philosophie. Janv.-Fev. 1939, pag. 53.

mínimo determinado de complejidad. Para hallar el «individuo» no basta el simple procedimiento de análisis, que llevado demasiado adelante puede llegar a destruir la misma individualidad. En el orden orgánico la primera manifestación individual la encontramos en la célula. Podemos analizar sus elementos integrantes, pero la célula viviente no es tan sólo el conglomerado resultante de la agrupación de esas partes, sino algo más, en cuya constitución y funcionamiento es necesario admitir otro principio, que en este caso es la vida, perteneciente a un orden distinto y superior a la materia, y que nos da razón de la unidad, de la organización, de sus funciones, de toda la gama riquísima de propiedades que no encuentran explicación posible en una biología puramente materialista. La célula es una síntesis, y en esa síntesis se manifiesta la individualidad, siendo vana la pretensión de querer hallarla en sus elementos aislados.

En el orden inorgánico, ¿hallaremos algo parecido? Los átomos—sea cualquiera el esquema de que nos sirvamos para representarlos—aparecen siempre, no como simples conglomerados de elementos, sino como arquitecturas maravillosas, con un modo distinto y particular de acción y de comportamiento, con propiedades características y específicas en cada una de las agrupaciones fundamentales. Sus componentes «materiales» son los mismos: electrones, protones, neutrones, etc., pero para explicar la fijeza y estabilidad de cada átomo, y su distinción en estructura y comportamiento de todos los demás no son suficientes las razones de orden estrictamente cuantitativo. ¿No conduce esto a una aceptación implícita de la *forma*, en sentido escolástico? M. Ruyer llega a afirmar que «l'atome n'est pas une structure décomposable, analogue à la structure des systèmes que l'on considère en statique et en dynamique, c'est une *forme propre*» (49). Una conclusión semejante expresa M. Bachelard, filósofo bien informado en las nuevas corrientes de la física moderna, diciendo que «la física contemporánea vuelve a dar actualidad a la causa formal». Hablando de la radiación, por la cual el átomo excitado restablece el equilibrio de su estructura íntima, afirma: «Hay en esto un cambio de forma, sin deformación progresiva. Hay allí transformación brusca de un orga-

(49) M. RUYER: *Revue Philosophique*, 1938, pág. 117.

nismo en otro organismo. Et c'est cette mutation qui se signale dans la radiation. On le voit, la cause formelle vient d'être réintégrée dans la science physique. Sans doute l'atome d'hydrogène est un bien pauvre organisme, mais c'est un organisme...» (50).

En esto, como en otras muchas afirmaciones de los físicos actuales, si bien los filósofos escolásticos no deben dejarse fascinar ingenuamente por una, a veces puramente casual, semejanza de términos, pero no está de más hacer resaltar la importancia que revisten como síntomas del abandono de viejas posiciones y de la predisposición para aceptar conceptos que hasta hace poco parecían excluidos por completo del campo de las ciencias.

Debemos señalar también la aspiración a separar lo que hay de objetivo y de subjetivo en nuestra representación del Universo. Labor difícil, que plantea una serie de delicadísimas cuestiones de epistemología acremamente discutidas en la actualidad, incluso entre filósofos pertenecientes al campo escolástico. Es ya abundantísima la literatura filosófica de estos últimos años referente a la cuestión del idealismo y del realismo. Con la discusión se han consolidado sin duda las bases de la filosofía realista, pero la respuesta total y satisfactoria al problema, tal como hoy nos lo plantean las nuevas perspectivas de la Física, es posible que todavía tardemos algunos años en poderla vislumbrar (51).

Nada diremos de otras tendencias de algunos físicos que, huyendo de las dificultades que lleva consigo la representación sensible de la materia, desembocan en una especie de acosmismo muy parecido al de Berkeley (52); ni de la pretensión de

(50) *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1937, pág. 61.

(51) Esta afirmación no se refiere a la solución filosófica de la cuestión debatida entre realismo e idealismo, en la que no tenemos que decir que nos hallamos plenamente de parte del primero; sino a los innumerables datos con que se ha enriquecido nuestro conocimiento de la materia, procedentes de las modernas aportaciones de la física; pero que al mismo tiempo plantean problemas complicados y nada fáciles a la Psicología y a la Metafísica Crítica, referentes a la validez científica de nuestra percepción directa, macroscópica, «a nuestra escala», de la realidad del mundo físico.

(52) Por ejemplo esta frase de Whitehead: «En lo que respecta a la Física, ellas [las entidades reales y objetivas] se expresan enteramente en el moverse una a la otra, y no tienen otra ninguna realidad fuera de esta función.

borrar las fronteras entre la materia y el espíritu, considerando el Universo «no como una máquina, sino como un gran Pensamiento» y el «acto de la creación como la materialización del espíritu» (53), que pudiéramos considerar como esbozos de una peligrosa forma de idealismo monista, con todas las graves dificultades que esta actitud lleva consigo. Certeramente ha hablado Yves Simon, refiriéndose a ciertos físicos modernos, de «una especie de misticismo de la materia, asociada a una visión matemática del mundo» (54). Incluso no han faltado quienes (Dirac, Eddington), a propósito del principio de indeterminación de Heisenberg hayan manifestado su convicción de que hay que atribuir vida y hasta cierto libre albedrío a los electrones del átomo, incurriendo en un verdadero panpsiquismo...

La "Filosofía de la Ciencia". — Por nuevas y desconcertantes que nos puedan parecer las conclusiones a que ha llegado la ciencia moderna, arrastrada por un desarrollo sorprendente de los acontecimientos, muchas de ellas eran previsibles en virtud de sus principios fundamentales acerca de la materia y de nuestro conocimiento de la realidad.

Sin embargo, en la hora actual la filosofía no puede desentenderse de los múltiples problemas que le plantean los inesperados resultados a que ha llegado la ciencia en el análisis de la materia. Citemos el testimonio de F. Orestano: «El inmenso acrecentamiento del saber científico realizado en todos los sectores en los últimos 150 años, y con portentosa aceleración en

En particular, para la Física no existe ninguna realidad intrínseca». WHITEHEAD: *Science and the Modern World*, Pelikan Books 1938, c. IX, p. 181.

«La scienza è realista, ma nel stesso tempo, procedendo di spiegazione in spiegazione tende alla distruzione della realtà, all'acosmismo». A. DENTI: *Scienza e Filosofia in Meyerson*, pág. 155.

(53) «El Universo, según J. Jeans, no puede admitir una representación material... porque resulta ser un simple concepto mental». «L'Universo diventa molto più simile a un grande pensiero che a una grande macchina. Lo spirito non appare più un intruso nel reame della materia; noi cominciamo a sospettare che possiamo salutare esso come il creatore e il governatore dell'universo materiale naturalmente non i nostri spiriti individuali, ma lo spirito, in cui gli atomi, da cui i nostri spiriti individuali sono derivati, esistono come pensieri». «L'antico dualismo di spirito e materia, che era principalmente responsabile della supposta ostilità, sembra probabilmente destinato a scomparire perchè la materia sostanziale si risolve nella creazione e nella manifestazione della mente». J. JEANS: *L'Universo misterioso*, trad. Gentile Nudi, Treves, pág. 204.

(54) *Revue de Philosophie*, Janvier-Fev. 1935, pág. 54.

el último trentenio, impondría por sí sólo una revisión de todos los problemas inherentes al saber y al poder del hombre. Tanto más que, en contra de lo que muchos opinan, el crecimiento del saber y del poder va acompañado, no de una disminución, sino de un aumento de problemas. Cuanto más aumenta la luz, tanto más espesan las tinieblas en la mente del hombre. Es sintomático que hoy la palabra «misterio» brota frecuentemente de boca de los físicos, de los químicos, de los biólogos, de los psicólogos, de los patólogos, así como también de la de los filósofos que han permanecido inmóviles en sus posiciones que datan de hace más de un siglo. En todo caso estamos lejos de aquella autosuficiencia del pensamiento científico de que daba una muestra Laplace, cuando, preguntado por Napoleón por qué en sus volúmenes sobre la «Mecánica celeste» no aparecía ni una sola vez el nombre de Dios, contestó: «Sire, yo no tengo necesidad de esta hipótesis» (55).

La crisis actual de la ciencia ha sido como un torbellino que ha levantado una gigantesca polvareda de problemas, de rancias ideas y de viejas cuestiones de las que se había desinteresado el tipo, ya anticuado de «sabio» del siglo pasado, eliminándolas de aquello que por antonomasia se denominaba la «Ciencia», con mayúscula, y que ahora se yerguen inquietantes ante el sabio actual, vengándose, tal vez un poco despiadadamente, de aquel injusto y altanero desdén.

La crisis es más vasta de lo que a primera vista parece. No nos encontramos simplemente ante el derrumbamiento de una concepción determinada, restringida al campo de las ciencias. El

(55) F. ORESTANO: *Verità dimostrate*, Rondinella, Napoli, 1935, pág. 24.

«Les problèmes qui passionent aujourd'hui la physique et qui sont discutés par les savants sont des problèmes d'ordre philosophique. Et ce n'est pas *par* et *pour* des motifs extérieurs à la science que le physicien est amené à les poser; c'est le développement de la science elle-même, c'est l'admirable progrès de la science expérimentale, c'est l'élan prodigieux de l'invention mathématique qui l'obligent à cette *conversion sur les principes* et qui réclament une révision des catégories de la pensée... Determinisme causalité, probabilité, continu, discontinu, etc..., le physicien a besoin d'une élaboration rationnelle de ces notions. Devant la carence d'une philosophie, la science a dû se forger une philosophie. La philosophie des savants n'est pas toujours très heureuse, mais si elle ne l'est pas, c'est le philosophe qui en est responsable. Le savant a fait son métier; il est même en train de faire celui du philosophe qui paresseusement a négligé le sien». A. KOYRE: *L'orientation actuelle des sciences*. Analyses et Comptes rendus. Revue Phil. 1932, pags. 316-7.

problema, tal como está planteado, adquiere una amplitud mucho mayor. Afecta a la raíz misma de la ciencia, a los fundamentos mismos de la validez de nuestro conocimiento, viniendo a resolverse en un complicado conjunto de cuestiones, que rebasan la particularidad concreta del campo de la Física, para entrar en el mucho más vasto de otros sectores de la Filosofía. No implica simplemente la necesidad de realizar una revisión de los fundamentos en que se basa la concepción mecanicista, cuya insuficiencia es hoy día manifiesta, sino de una revisión más profunda que afecta al concepto mismo de realidad y que plantea toda una serie de delicadísimos problemas de carácter exquisitamente filosófico, cuya distinción clara y separada es de todo punto necesaria, si no queremos perdernos en una maraña inextricable.

Problemas de orden lógico : la idea de ciencia. Las leyes que regulan su constitución. Las condiciones de la legitimidad de sus procedimientos. Sus caracteres específicos de distinción. El alcance de sus métodos respectivos...

Problemas de orden epistemológico : Las fuentes y el valor de nuestros conocimientos. Su alcance dentro del campo de la realidad. La crítica de los sistemas erróneos. Idealismo, realismo...

Problemas de orden metafísico : nociones de substancia, de causa, de efecto, de relación, de ser...

Estas y otras muchas cuestiones van implícitas en toda discusión acerca del sentido y del valor de las nuevas perspectivas que en la realidad abren las nuevas orientaciones de la Física (56).

Tan profunda ha sido la revolución realizada en el seno de las ciencias y afecta tan de cerca a problemas fundamentalísimos como son el concepto de la realidad, el valor representativo de nuestros conceptos, que la filosofía no puede mantenerse ais-

(56) «Torna così a proporsi, scrive F. Orestano, con un senso nuovo il problema eterno delle relazioni tra l'io e il non io, il pensiero e la realtà, problema di *verità* e di *valore*, le cui difficoltà sono accresciute per le stesse cresciute possibilità della nostra ideazione a perchè l'ordine che riusciamo a stabilire nelle nostre esperienze ha, nei riguardi del pensiero, tutti i caratteri di una *scelta* fra gl'infiniti *tipi d'ordine* che il moderno relativismo logico-categorico, matematico e fisico, ci ha insegnato a liberamente congetturare e formulare». *Verità dimostrate*, p. 143.

lada, desinteresándose de los amplios horizontes que le abren las nuevas orientaciones de las ciencias. Un tema tan apasionadamente transcendental no podía menos de solicitar poderosamente la atención de los filósofos, y ciertamente en los momentos actuales, el problema de la «filosofía de la ciencia» ha adquirido una importancia tal, que puede considerarse como el predominante en la filosofía moderna, fuera de la escolástica. Prueba de ello es que, no solamente numerosos filósofos, como Meyerson, Brunschvicg, Le Roy, Russell, Bachelard, Whitehead, etcétera, le han consagrado estudios fundamentales, sino que ocho Congresos de Filosofía, nacionales e internacionales, a partir de 1930, lo han propuesto como tema de estudio y de discusión (57). Hagamos notar de paso que la expresión «Filosofía de la ciencia» no equivale a la expresión escolástica de «Filosofía natural», sino que reviste un sentido más restringido, semejante al empleado en «Filosofía del Derecho», «Filosofía del Arte», «Filosofía de la Historia», etc.

La revolución científica realizada por Einstein puede considerarse como el punto de partida, que a la vez cierra la etapa «positivista» y abre otra nueva era, cuyo espléndido desarrollo en los últimos treinta años alcanza su culminación en los momentos presentes. Sin embargo, aunque los filósofos se preocupan actualmente de estas cuestiones, no debemos felicitarnos todavía concibiendo esperanzas demasiado prematuras. El escaso interés demostrado hasta hace poco por los escolásticos hacia estos problemas, que al presente alcanzan su fase más aguda, ha sido tal vez la causa de dejar el campo casi completamente libre a los representantes de otros sectores de la filosofía moderna, admirablemente informados en ciencias físicas y matemáticas, pero adheridos a tendencias filosóficas sumamente peligrosas. Ciertamente que la actual «filosofía de la ciencia» se sitúa en oposición clara y categórica contra el mecanicismo cartesiano y el positivismo, oposición que en casos como el de Meyerson adquiere una expresión sumamente enérgica. Pero la tónica más destacada de la nueva orientación filosófico-científica es una tendencia sumamente peligrosa hacia el idealismo, revestido de for-

(57) G. STANGHETTI: *La moderna Filosofia della scienza*. Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis catholicae, 1941, p. 214.

mas más o menos nuevas, pero en las que latén enormes dificultades, que esterilizan todos sus esfuerzos, generosos y sinceros sin duda alguna, para llegar a una concepción sólida y científica de la realidad y de la ciencia.

Las antinomias, dolorosamente experimentadas por los físicos en el estudio directo de los fenómenos, lejos de solucionarse en las teorías de estos filósofos, adquieren una expresión todavía más aguda, llegando a revestir el carácter de la insolubilidad. Todas las dificultades: inadecuación de nuestra representación sensible e ideal de la materia en sí misma, insuficiencia de nuestro lenguaje para expresar la realidad, rigidez de nuestros esquemas mentales para representarla, individualidad de los corpúsculos, «relaciones de incertidumbre», «principio de indeterminación», leyes estadísticas, cálculo de probabilidades, etc., se reflejan, con un carácter de extrema gravedad en las teorías de los representantes de la nueva «filosofía de la ciencia».

La reacción contra el positivismo, que a fines del siglo pasado, aspiraba a emanciparse de toda preocupación ontológica, reduciendo la ciencia a la descripción de los fenómenos y al estudio de las leyes, descubriendo sus mutuas conexiones, se reveló ya claramente a principios de siglo en la «crítica de la ciencia» de Boutroux, Poincaré, etc. y actualmente en Meyerson, Bachelard y en la fenomenología alemana.

Queda sin embargo el grupo de la «Escuela de Viena» fundada en 1929 por Moritz Schlick, si bien, a pesar de su denominación de «positivismo crítico», está ya muy lejos del espíritu de Augusto Comte. Integrada por sabios eminentes de varios países (R. Carnap, Ph. Franck, sucesor de Einstein en Praga, H. Reichenbach, W. Dubislav, H. Hahn, O. Neurath, Ed. G. G. G., etc.) profundos conocedores de las ciencias físico-matemáticas, su influencia, aunque todavía no demasiado extendida, es muy considerable y puede llegar a ser profunda en sectores muy importantes de la ciencia.

«La Escuela de Viena, escribe el General Vuillemin, no aporta ninguna doctrina nueva, sino solamente una disciplina denominada «Lógica de la Ciencia», para orientarse en el caos de las que actualmente existen» (58). Algo más, sin embargo,

(58) GRAL. VUILLEMIN: *Le positivisme critique de l'École de Vienne*. *Revue de Philosophie*, 1935, num. 3, pag. 227 ss.

que un movimiento lógico, o *logicista*, aporta la Escuela, pues con su «empirismo lógico» representa una posición netamente definida ante la realidad y ante el problema de la ciencia, en la cual va implícita—a pesar de sus protestas antifilosóficas—una determinada posición metafísica.

Los vieneses insisten mucho sobre los enunciados «provistos y desprovistos de sentido». Pero desgraciadamente con la tendencia expresada en la frase empleada por Einstein: «¿Qué quiere decir esto para mí, en cuanto físico?» *Tener sentido*, en este caso equivale a que una cosa, un fenómeno, una afirmación pueda ser sometida a procedimientos físicos o matemáticos, sea susceptible de medida, de observación, de ser representada por números o fórmulas. Lo cual ciertamente está demasiado inclinado al peligro de declarar a priori como *carente de sentido* todo cuanto no pueda ser reducido a esos procedimientos (59).

Es más, en virtud de su actitud logicista, rehusan pronunciarse acerca del *ser*, de las esencias de las cosas, todo lo cual también *carece de sentido* para el científico, ya que, según ellos, toda afirmación debe versar exclusivamente sobre los símbolos elaborados a base de nuestras *Erlebnisse*, de nuestras experiencias vividas, y limitarse a señalar las conexiones y relaciones, principalmente de orden matemático, que entre ellas descubre el pensamiento. Debiendo de tener en cuenta que «la palabra *pensamiento* queda, por otra parte, reservada para la actividad lógico-matemática, cuyo carácter puramente tautológico está establecido» (60).

El defecto esencial de la escuela vienesa consiste, como hace muy bien notar Maritain «en confundir lo que es verdadero respecto de la *ciencia de los fenómenos* con lo que es verdadero *de toda ciencia y de todo saber* en general, esto es, extender a la universalidad del saber humano lo que no es válido sino en un

(59) «Je suis persuadé que les principales résistances rencontrées par nos thèses proviennent de ce qu'on ne remarque pas la différence entre faux et dépourvu de signification. Quand on affirme: parler d'un monde métaphysique extérieur ne peut se faire avec sens, cela n'est pas dire: il n'y a pas de monde métaphysique. C'est tout différent. L'empiriste ne dira pas au métaphysicien que ses énoncés sont faux; il ne le contredira pas; il lui dira simplement: je ne vous comprend pas» (Schlick). Plus familièrement: votre discours ne me dit rien; je ne réalise pas vos paroles; je ne comprends pas parce que pour comprendre je dois rapporter à moi». Id. ib., pág. 239.

(60) Id. ib., pág. 229.

sector particular de este. De aquí una negación absoluta de la Metafísica y la arrogante pretensión de rehusar todo sentido a los enunciados metafísicos» (61).

En el IX Congreso Internacional de Filosofía (París, 1937), Hans Reichenbach, uno de los más eminentes representantes del neopositivismo vienés, tuvo ocasión de exponer ampliamente los puntos de vista fundamentales de su escuela. Y ciertamente lo hizo con claridad suficiente para no dejar lugar a dudas. Sus afirmaciones más destacadas fueron las siguientes :

1.^a *Renuncia a toda Metafísica.*—De la Metafísica tiene un concepto netamente kantiano, como conocimiento universal y abstracto sin conexión ninguna con la experiencia ni con la realidad, y por lo tanto destituído de todo fundamento ontológico y sin justificación científica. Es la Metafísica «dogmatista», procedente de Descartes, Malebranche, Leibniz y Wolff, aniquilada por Kant en su «Crítica de la Razón pura», única metafísica que Kant y sus seguidores conocen, pero que no tiene nada que ver con la verdadera Metafísica aristotélico-tomista, la cual, a pesar de su elevadísimo grado de «abstracción», nunca pierde el contacto ni la conexión con la realidad. Precisamente su objeto formal es el *ser en cuanto ser*.

2.^a *Renuncia al método matemático.*—Considera los juicios matemáticos, en contra de Kant, de tipo analítico, como puras tautologías que no amplían nuestro conocimiento.

3.^a *El único método legítimo es el de la Física.*—La Física no admite como cierto nada que no se pueda comprobar, «verificar», y precisamente de una manera experimental. Pero como en muchísimos casos esta comprobación es imposible, a lo menos de una manera directa y satisfactoria, hay que dejar un amplio margen a la incertidumbre, a la probabilidad, a la *fe*, o sea a la confianza en la posibilidad de la comprobación. La Física, como también la Filosofía, tiene, según Reichenbach, mucho de juego de azar—él la compara al juego de la *ruleta*—. Se elige la postura más probablemente favorable, pero sin tener nunca certeza absoluta del resultado de la previsión. En la ciencia, por lo tanto, no hay nunca certeza absoluta, ni podemos hablar de «verdade-

(61) J. MARITAIN: *Science et Philosophie*, Acta II Congressus thomistici Internationalis, Romae, 1936, pág. 259.

ro» ni de «falso», sino sólo de «probable» o «menos probable».

4.^a *El oficio de la Filosofía se reduce a una crítica del lenguaje*, a una logística verbal.—O sea, a determinar cuidadosamente el sentido de las palabras empleadas, para comprobar su correspondencia con los objetos experimentados,

Tenemos, por lo tanto, una posición netamente probabilística, indeterminista, con la negación del principio de causalidad, y que lleva implícita la negación del carácter científico de todo nuestro conocimiento. Excluidas de la categoría de ciencias la Metafísica y las Matemáticas, la Física—única ciencia verdadera, según Reichenbach—no pasa tampoco de ser un conocimiento probable, aleatorio, sujeto a todos los vaivenes de una experiencia nunca segura de sí misma.

El movimiento neopositivista vienés, en estrecha dependencia de las teorías probabilistas e indeterministas de Heisenberg, tiene demasiado lastre de relativismo, de empirismo y de escepticismo, para poder ser presentado como una actitud científica aceptable. La Metafísica se venga—y a veces con refinada crueldad—de los que creen poder entregarse impunemente al frívolo deporte de una especulación desligada por completo de las leyes más fundamentales del pensamiento.

Entre los filósofos modernos que se han preocupado seriamente de los nuevos problemas que se plantean desde el campo de las ciencias, tal vez quien merece una atención más especial es E. Meyerson. Originariamente químico, llega a la Filosofía a través de las ciencias, distinguiéndose, aparte de su sólida información sobre el estado actual de los problemas, por su seriedad y sinceridad intelectual. Recientemente la señorita Adalgisa Denti le ha dedicado una valiosa monografía (62) que permite apreciar en una visión panorámica de conjunto las líneas esenciales de su pensamiento, difícil a veces de seguir en sus obras originales (63).

Meyerson se declara netamente antipositivista, ya que el positivismo se limitaba a estudiar el cómo de los fenómenos de la

(62) A. DENTI: *Scienza e Filosofia in Meyerson*. «La Nuova Italia», Firenze, 1940.

(63) E. MEYERSON: *Identité et Réalité.—De l'explication dans les sciences.—La Déduction Relativiste.—Du Cheminement de la Pensée*.

naturaleza, mientras que en su opinión la ciencia debe aspirar a dar una explicación, a asignar a los fenómenos un *por qué*. La ciencia no se contenta con la simple descripción de los fenómenos, sino que busca una realidad más allá de la apariencia. «La ciencia verdadera, escribe, la única que nosotros conocemos, no está de ninguna manera conforme con el esquema positivista». «No es verdad que nuestra inteligencia se declare satisfecha con la simple descripción de un fenómeno, por minuciosa que ella sea. Así cuando la ciencia logra someter un fenómeno en todos sus detalles, a las leyes empíricas, busca siempre un «más allá». Lo ha hecho siempre y lo continúa haciendo en la hora presente. La ciencia no puede renunciar a buscar una explicación fuera de la ley y más allá de la ley».

Meyerson aspira a un realismo ontológico, subrayando fuertemente la necesidad de la noción de «cosa». El saber, para ser completo, no puede estar solamente constituido por un elemento a priori, sino que exige también un elemento a posteriori, la existencia de una realidad. «La ciencia exige el concepto de «cosa», de cosa independiente del sujeto cognoscente. Esta palabra «cosa» corresponde a uno de los transcendentales reconocidos por los antiguos, la *res*, que era un transcendental. Y la ciencia tiene de tal manera necesidad de este concepto de cosa, que a cada instante crea cosas nuevas, cosas más o menos ficticias, de las cuales tiene necesidad como de principios de explicación». Bien es verdad, que a pesar de sus aspiraciones no llega a ser tan «realista» que como él mismo desea, pues, en contra de su intención, laten en su doctrina principios que marcan una clara tendencia hacia el idealismo. Una exégesis profunda de sus teorías, por ejemplo, la de la identidad, encuentra en ellas sentidos inaceptables para el realismo verdadero.

Entre los representantes más destacados de la filosofía de la ciencia, en Francia, figura L. Brunschvicg, quien además de ser filósofo posee una nada común información en ciencias físicas y matemáticas (64). Su filosofía, netamente subjetivista e idealista, se resiente en su origen de una honda influencia spi-

(64) L. BRUNSCHVICG: *La modalit  du jugement.—L'expérience humaine et la causalit  physique.—Spinoza et ses contemporains.—Le progr s de la cons-*

noziana. Distingue dos Universos: el «universo de la percepción» sensible, exterior, y el «universo de la ciencia» o del raciocinio, a los cuales corresponden «dos tipos completamente distintos de la realidad», y por lo tanto «dos tipos radicalmente distintos de juicios», que fundamentan las dos posiciones antagónicas de realismo e idealismo, pero que sin embargo no se excluyen, pues tanto uno como otro, tanto «la percepción exterior como la ciencia son funciones reales del espíritu, las cuales no pueden ni excluirse, ni sustituirse una por otra, sino que es preciso considerar como productos auténticos del espíritu humano y como objetos verdaderos de conocimiento el universo de la percepción sensible y el universo de la ciencia» (65).

El universo de la ciencia tiende a constituirse a base de juicios matemáticos puros, juicios geométricos y juicios físicos: Jugement d'analyse pure, jugement géométrique, jugement physique, jugement de probabilité, telles sont les étapes de la marche entreprise par l'esprit pour se faire un univers assimilable, aussi complexe et aussi varié que l'univers donné» (66). Sin embargo no hay que considerar a la ciencia como una prolongación del *sentido común*, ya que la experiencia *común* es corregida y hasta contradicha por la experiencia *científica*. El progreso de la ciencia consiste en sustituir el plano del universo de la percepción sensible por el plano del universo del raciocinio, constituido por un conjunto de relaciones de orden intelectual. Universo que «evidentemente no puede ser otro que el universo de los matemáticos, porque solamente las matemáticas dan al hombre el medio de precisar suficientemente las consecuencias de sus construcciones intelectuales para confrontarlas con los datos de la experiencia» (67).

Consecuencia de esta actitud es su concepto de filosofía, la cual deberá limitarse a seguir el desarrollo y el progreso de los métodos científicos, a través de cuyas etapas históricas, en particular en el campo de las ciencias matemáticas y físico-mate-

cience dans la philosophie occidentale.—Introduction à la vie de l'esprit.—L'idéalisme contemporain.—Les Ages de l'intelligence.—Les étapes de la philosophie mathématique. París, Alcan.

(65) *La modalité du jugement.* p. 179.

(66) *La modalité du jugement.* p. 173.

(67) *De la connaissance de soi,* p. 145.

máticas, la inteligencia va adquiriendo conciencia de sí misma. «La única realidad que el hombre puede afirmar inmediatamente en cuanto tal es el progreso de su pensamiento».

Lástima que los prejuicios de una metafísica idealista desvirtúen los méritos indiscutibles de L. Brunschvicg en otros aspectos de la ciencia.

Muy digna de tenerse en cuenta es la actitud de Gastón Bachelard, quien señala también, aunque un poco más mitigada que Brunschvicg, una notable inclinación hacia el idealismo (68). Rechaza el «realismo ingenuo» que se imagina percibir una realidad exterior desarrollada en el tiempo y localizada en el espacio, y según el cual el método de la ciencia depende de la realidad del ser. Por el contrario, afirma Bachelard, el método es anterior al objeto. «La source première de l'objectivité ce n'est pas le contenu, c'est le contenant, ce n'est pas le terme final de l'approximation, c'est la méthode d'approximation» (69). «Le sens de l'exploration nous paraît indéniable: il faut aller de la méthode à l'être, a contrecourant de l'instruction réaliste» (70).

El procedimiento es claro: en lugar de partir de la afirmación realista de la existencia de un objeto, y tratar de hallar el medio para llegar a su conocimiento, deberemos partir, según el viejo postulado de todos los idealismos, de la elaboración del objeto, siguiendo en este caso el método de aproximación implícito en las teorías probabilistas e indeterministas de Heisenberg. Confusión funesta entre lo objetivo y lo subjetivo; entre la realidad y nuestro conocimiento de ella. Aunque Bachelard se esfuerce por llamar realista esta posición, a lo sumo puede concedérsele que es «un realismo de segunda posición, un realismo en reacción contra la realidad corriente, en polémica contra lo inmediato, un realismo constituido de razón realizada, de razón experimentada» (71), que ciertamente se parece mucho al idealismo corriente que todos conocemos.

(68) G. BACHELARD: *Le nouvel esprit scientifique*, Alcan, 1937.—*La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938. *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, Paris, Alcan, 1937.

(69) *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, pág. 85.

(70) Id. ib., pág. 66.

(71) *Le nouvel esprit scientifique*, pág. 12.

De aquí deriva su teoría de la función propia de las matemáticas, que no deben ser consideradas simplemente como una expresión más o menos cómoda de una realidad exterior, por medio de signos o de símbolos abstractos, sino que tienen una intervención principalísima en la elaboración del objeto de la ciencia, trazando de antemano con sus fórmulas una especie de programa de posibilidades, «une somme organique de possibilités», entre las cuales, por aproximación, podremos acercarnos cada vez más a la realidad. Las matemáticas poseen «la clef de l'organisation necessaire de toutes les contingences du réel» (72). Expresión clara de un idealismo de tipo matemático, que no deja de tener cierto aire de familia con las ilusiones que Leibniz ponía en su «Ars combinatoria» y en su «Characteristica universalis».

Consecuencia de este concepto de la realidad y de la ciencia es la teoría, muy común entre los filósofos científicos, de la llamada *problematicidad* de la ciencia, que ha encontrado ardientes defensores entre las figuras más eminentes del pensamiento actual. Para estos pensadores, hondamente influídos por el prejuicio idealista, no podemos hablar de una «realidad en sí», sino de una realidad que se crea simultáneamente con la razón que la piensa y la constituye. Razón y realidad son dos elementos que siguen una marcha paralela, si no idéntica. No existe en la realidad nada estable, permanente, sino que todo es continuo cambio, dinamicidad esencial. Por lo tanto, la ciencia no puede ser nunca algo definitivo, sino siempre algo provisional, conforme al estado del conocimiento de la realidad en el momento presente. Consiste mas bien en un planteo de problemas, que en un conjunto de soluciones más o menos definitivas. La filosofía de Bachelard es necesario entenderla en función de la metafísica bergsoniana del devenir, de cuyas tesis principales está hondamente impregnada.

Es muy interesante también lo que él llama su epistemología, en la cual, si bien no todo es aceptable, sin embargo no dejan de encontrarse afirmaciones dignas de meditación. En contraposición con el «racionalismo cerrado» de Descartes, propugna lo que califica de «racionalismo abierto». Esto es, a una ra-

(72) *L'expérience de l'espace...*, pág. 136.

zón que se recluye sobre sí misma, encerrándose en el círculo de hierro de un conjunto de esquemas rígidos e inmutables, contruídos a priori, opone otra razón dinámica y vital, que se renueva continuamente, manteniéndose en estrecho contacto con la experiencia. «Todo racionalismo legítimo debe mantenerse abierto y dinámico, y no cerrado según la moda antigua». El «racionalismo abierto» responde a la necesidad en que se ve «la razón de modificar sus propios esquemas, de ampliar y de complicar sus propios cuadros, renovándose a sí misma (73), a una crisis de crecimiento de la ciencia, experimentada en unos momentos en que el aluvión de descubrimientos impensados reclama una ampliación insospechada en el horizonte de la ciencia.

Bachelard considera necesario abandonar la visión dogmática de las *natures simples*, de las *ideas claras y distintas*, tan caras a Descartes. «Nada hay más lejano, escribe, de este método deductivo cartesiano que el ideal de complejidad que anima a la Física matemática, en la cual se trata menos de simplificar y de reducir, que de complicar la experiencia, de actualizar un método de enriquecimiento» (74). Afirmación que podemos completar con la siguiente frase del príncipe Luis de Broglie: «Por poco inclinado a la paradoja que se tenga el espíritu, se podría sostener, en contra de Descartes, que nada es más engañoso que una idea clara y distinta». Desgraciadamente, a pesar de todas sus afirmaciones en contrario y de sus protestas de anticartesianismo, Bachelard se mueve todavía en sus teorías epistemológicas dentro del horizonte cartesiano, del que no se logra evadir por completo, a causa de sus prejuicios idealistas.

Entre el grupo de los neorealistas ingleses quien merece un interés más especial es A. N. Whitehead, propugnador de un logicismo matemático de tipo inductivo, aplicado a la filosofía de la ciencia, cuya aspiración es llegar en este campo a la máxima probabilidad (75). Su filosofía tiene el grave defecto de permanecer demasiado supeditada a las novedades científicas, dependiendo estrechamente de los resultados de la investiga-

(73) *Le nouvel esprit scientifique*, p. 142-144.

(74) *Id. ib.*

(75) *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, 1926.—*Process and Reality, an essay in Cosmology*, ib., 1929.—*Adventures of Ideas*, 1933.

ción. No se eleva suficientemente sobre lo empírico y circunstancial, y por añadidura no distingue con claridad la filosofía de la ciencia de la metafísica, si es que no identifica ambas cosas. Así, mientras se mantiene en el dominio de las ciencias físicas y matemáticas sus observaciones son muy dignas de atención, pero no sucede lo mismo en cuanto se aventura por otros campos del saber, donde sus apreciaciones son con harta frecuencia inaceptables.

Ciertamente que son bien poco halagüeñas las esperanzas que podemos poner en la aplicación de la filosofía moderna—en plena crisis de agotamiento interno—a la interpretación de los problemas planteados por el desarrollo de las ciencias físicas. La filosofía moderna—empleamos esta expresión en sentido, no cronológico, sino ideológico—, minada por sus prejuicios idealistas, se ve impotente para resolver el problema de la realidad y de nuestro conocimiento de ella, que viene a ser el mismo a que con caracteres agudos han llegado por diversos caminos los físicos actuales. Al volverse éstos a la filosofía moderna para pedirle una solución en su crisis de perplejidad, esperarán en vano ver aparecer un rayo de luz orientadora. Esa filosofía atraviesa por una crisis todavía más profunda que la de las ciencias físicas, y toda tentativa de querer galvanizar principios muertos se traducirán en el fracaso más rotundo, esterilizando sus esfuerzos por generosos y bien intencionados que sean.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

(Concluirá.)

El arbitraje internacional en

los escolásticos españoles

Introducción

La doctrina de los Escolásticos españoles sobre el derecho de guerra justa da pie para establecer en los conflictos internacionales una doble distinción: a) *Conflictos internacionales delictivos*, los motivados por una injuria grave, y b) *Conflictos internacionales meramente jurídicos*, aquellos que se originan por una violación leve de alguna de las normas jurídicas existentes entre dos naciones, o, sencillamente, por una duda seria y fundada sobre la pertenencia o ejercicio de algún derecho.

Los conflictos internacionales meramente jurídicos deben ser resueltos pacíficamente: ya por vía directa (negociaciones diplomáticas); ya por medio de un tercero (buenos oficios, mediación); ya por procedimientos mixtos (tribunales de investigación, de conciliación); ya por procedimientos jurisdiccionales (arbitraje). En ningún caso se podrá apelar a la guerra como medio jurídico apto para la solución de estos conflictos, ya que ella, según la doctrina común de nuestros Escolásticos, es un acto de justicia vindicativa.

Nuestro trabajo se refiere únicamente a los conflictos internacionales delictivos. Estos pueden resolverse pacíficamente y por las armas. Los medios normales u ordinarios (jurídicos) son los pacíficos; el medio excepcional (también jurídico) es la guerra, ya que ésta, en la mente de nuestros internacionalistas, es siempre el último remedio. Sólo se podrá recurrir, por tanto, a las armas, una vez se hayan agotado todos los recursos pacíficos.

Hemos escogido, para tratarlo en sucesivos artículos, el estudio de los medios pacíficos jurisdiccionales en la doctrina de los Escolásticos españoles.

Los pactos modernos, y aún los mismos tratadistas de Derecho Internacional Público, adolecen de la falta de precisión en lo que se refiere a esta distinción fundamental. Por eso las naciones se creen con derecho a resolver por las armas todos los conflictos, de cualquier clase que sean.

Contra esta tendencia positivista y neo-pagana se levanta la doctrina diáfana y admirable de los Escolásticos de nuestro «Siglo de Oro».

«Cuanto mayor sea la importancia de la materia que se va a tratar, tanto más indispensable es partir de principios verdaderamente fundamentales en los que, a ser posible, estén de acuerdo todos los tratadistas, sin distinción de escuelas y matices». Así empezaba su tesis doctoral uno de nuestros políticos modernos (1).

Siguiendo este principio pedagógico, de máxima aplicación en la presente tesis, vamos a sentar en esta introducción los fundamentos de nuestro trabajo.

Es un hecho inconcuso, históricamente demostrado, que todos los Escolásticos están de acuerdo en admitir el derecho y la justicia de la guerra hecha bajo determinadas condiciones. Estas condiciones las fija Santo Tomás de Aquino en su Suma Teológica (2), y se reducen a tres: 1.ª) autoridad del príncipe; 2.ª) causa justa; 3.ª) rectitud de intención en los beligerantes. Como quiera que nuestra tesis está incluida dentro de los problemas que ofrece el estudio de la segunda de estas tres condiciones, nos fijaremos únicamente en la causa justa necesaria para declarar la guerra.

No existe dificultad alguna cuando, supuestas las condiciones primera y tercera que exige el Doctor Angélico, la causa de la guerra es evidente; pero cambia por completo el panora-

(1) JOSE MARIA GIL ROBLES, «El Derecho y el Estado y el Estado de Derecho». Salamanca, 1922.

(2) SANTO TOMAS DE AQUINO, «Opera omnia», 2-2, q. 40, a. 1, p. 312: «Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquod bellum sit justum tria requiruntur: Primo quidem, auctoritas principis, cujus mandato bellum est gerendum... Secundo, requiritur causa justa: ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur... Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta: qua scilicet intenditur, vel ut bonum promoveatur vel ut malum vitetur».

na cuando esta causa es dudosa, es decir, cuando el príncipe que piensa declarar la guerra reconoce, o debe reconocer en conciencia, que el adversario tiene derechos iguales a los suyos, o, por lo menos, que tiene derechos inferiores a los suyos, pero al fin y al cabo derechos, existentes, reales y, por tanto, discutibles.

Henos aquí frente a una cuestión de capital importancia en todos los tiempos; de sumo interés, sobre todo, en nuestros días, dada la pretensión de los Jefes de Estado y de sus respectivos súbditos de que al hacer la guerra es porque tienen a su favor el derecho a declararla, viniéndose a considerar el combate bélico como un medio jurídico ordinario o normal para la solución de los conflictos internacionales, aceptándose con frecuencia, en pleno siglo veinte, el concepto pagano de guerra justa por ambas partes a la vez. Las siguientes palabras de Hugo Grocio, dada la malicia de los hombres, son de una aplicación perenne: «*Las controversias entre pueblos o reyes tienen como árbitro, de ordinario, al dios Marte*» (3).

Vamos a proponer, ante todo, nuestro «status quaestionis» o, lo que es lo mismo, el sentido y alcance de la tesis. Pero creemos conveniente, a modo de prenotandos, hacer primeramente las siguientes observaciones:

1.^a Al sentar un principio de doctrina comúnmente admitido entre los Escolásticos españoles, citaremos solamente a dos o tres de ellos; procurando escoger, de entre sus obras, los textos más claros y que mejor prueben, a nuestro juicio, la verdad propuesta. En las citas seguiremos, en general, el orden cronológico, poniendo en las notas, para mayor facilidad, la cita aludida.

2.^a Hablamos indistintamente de guerra tanto ofensiva como defensiva. Modernamente se hace mucho hincapié en la distinción entre estas dos clases de guerra. Esta distinción, sin embargo, no fluye directamente de la doctrina escolástica. La guerra, según nuestros teólogos, si es justa, se declara y se hace siempre para defender un derecho conculcado, y en este sentido toda guerra es *defensiva*. El que uno acometa primero para

(3) HUGO GROCIUS, «De jure belli ac pacis». t. 1, p. 3: «...quae inter populos, aut reges incidunt controversiae ferme Martem habent arbitrum».

vindicar un derecho que su contrario no quiere satisfacer, no afecta a la justicia intrínseca de la guerra, pues en este caso la misma defensa por parte de su enemigo sería ilícita, ya que el agresor no era injusto. Damos por sabido, consiguientemente, el principio escolástico de que la guerra no puede ser justa por ambas partes a la vez, al menos *formaliter et materialiter* (4). Magníficamente expuso ya este principio el «fundador» del derecho de guerra justa, San Agustín: «*La injusticia de la parte contraria hace justa la guerra declarada por el prudente*». Y unas líneas después: «*Ya que cuando se hace una guerra justa, el adversario lucha por la iniquidad*» (5).

3.ª Dos son las definiciones de guerra justa preferentemente citadas entre los Escolásticos españoles. Una es del gran Obispo de Hipona y la otra de nuestro San Isidoro de Sevilla. San Agustín define así la guerra justa: «*Llámanse guerras justas las que tienen por objeto la venganza de injurias, cuando debe ser castigada una nación o ciudad, que no ha querido castigar una mala acción cometida por los suyos o restituir lo que ha sido quitado injustamente*» (6). El autor del Libro de las Etimologías nos da la siguiente definición: «*Guerra justa es la que se hace después de publicado un edicto para recobrar las cosas que han sido robadas o para rechazar a los enemigos*» (7).

Santo Tomás y sus comentaristas, así como los Canonistas de la Edad Media, tomaron sus principios sobre la guerra justa de la doctrina de San Agustín. Basta fijarse en el orden de materias que establece el Doctor de Aquino en su Suma Teológica y en el que sigue Graciano en la Causa 23 de su Decreto, para

(4) LUIS G. ALONSO GETINO, O. P., «Relecciones del Maestro Fray Francisco de Vitoria», t. 1, p. 407; DIEGO COVARRUBIAS, «Opera omnia», t. 2, p. 1.067; DOMINGO SOTO, «De justitia et Jure», p. 412; FRANCISCO SUAREZ, «Opera omnia», t. 12, p. 744.

(5)—SAN AGUSTIN, «De Civitate Dei», 19,15, (P. L., 41, c. 634: «Iniquitas enim partis adversae justa bella ingerit sapienti». «De Civitate Dei», 19,7, (P. L., 41, c. 643: «Nam et cum justum geritur bellum pro peccato a contrario dimicatur».

(6)—SAN AGUSTIN, «Liber Quaest., q. 10»: «Justa enim bella definiri solent, quae ulciscuntur injurias, si gens vel civitas plectenda est quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injurias ablatum est».

(7) SAN ISIDORO DE SEVILLA, «Opera omnia», p. 352: «Justum bellum est quod ex praedicto geritur de rebus repetitis, aut propulsandorum hostium causa».

darse cuenta de cómo los dos bebieron en la misma fuente agustiniana. Puede verse esta comparación en la admirable obra «La doctrina escolástica sobre el derecho de guerra» del autorizado internacionalista moderno Alfredo Vanderpol (8). Sin embargo, por lo que se refiere a la definición de guerra justa, va siempre paralela a la de San Agustín la de San Isidoro; citándose con preferencia la isidoriana entre los Canonistas y la de San Agustín entre los teólogos.

Fijados estos conceptos, avancemos hacia nuestra materia.

El príncipe o Estado (o nación) que ha cometido una injuria contra otro príncipe o Estado queda, por razón de esa injuria, sometido a aquel que ha sido víctima de la misma. Este principio es común entre los Escolásticos españoles. En casi todas las páginas de la maravillosa Relección «De jure belli», de Vitoria, encontramos las ideas de *injuria*, *juicio* y *sanción*; elementos necesarios de toda sentencia de justicia vindicativa. Recuerda incesantemente estos elementos para justificar las diversas proposiciones que formula sobre la jurisdicción que el príncipe ofendido adquiere sobre su ofensor. Dice a este objeto: «...los príncipes no sólo tienen autoridad sobre sus súbditos, sino también sobre los extraños, para obligarles a que se abstengan de cometer injurias, y esto por derecho de gentes y en virtud de la autoridad de todo el orbe... Luego ciertamente pueden los príncipes castigar a los enemigos que cometieron alguna injuria a la república, sobre todo después que la guerra ha sido declarada justamente y con arreglo a todas las formalidades, pues entonces los enemigos quedan sujetos al príncipe como a su propio juez» (9).

Son mucho más terminantes las palabras de Báñez: «Como quiera que los príncipes no tengan jueces superiores en las cosas temporales, el príncipe que hace una injuria a otro príncipe queda, por derecho natural, sujeto al príncipe que la sufre o

(8) VANDERPOL (ALFRED). «La doctrine scholastique du droit de guerre». París, 1919.

(9) LUIS G. ALONSO GETINO, o. c., p. 403: «...príncipes non solum habent auctoritatem in suos sed etiam in extraneos, ad coercendum illos ut abstineant se ab injuriis, et hoc jure gentium et orbis totius auctoritate... Ergo pro certo principes possunt punire hostes, qui injuriam fecerunt reipublicae et omnino post quam bellum rite susceptum est, hostes obnoxii sunt principi tamquam judici proprio».

recibe». Y añade unas líneas después : «A lo último se responde que, como ya dijimos, aquella república o príncipe que hizo una injuria a otra queda, por razón de la injuria, sujeta al príncipe injuriado, pudiendo éste, en consecuencia, declarar la guerra al primero» (10).

El mismo concepto expresa Suárez en los siguientes términos : «Sobre quien tenga la legítima potestad de declarar la guerra... Digo, en primer lugar, que el príncipe supremo que no tiene superior en lo temporal, tiene por derecho natural legítima potestad para declarar la guerra... Segundo: Porque la potestad de declarar la guerra es una potestad de jurisdicción, cuyos actos pertenecen a la justicia vindicativa, la cual es absolutamente necesaria para castigar a los malhechores; de donde se sigue que así como el príncipe supremo puede castigar a sus súbditos cuando perjudican a los demás, así también puede vengarse de otro príncipe o república que, por razón del delito, le está sujeta; mas como esta venganza no puede llevarse a cabo por otro juez, pues el príncipe de que hablamos no tiene superior en lo temporal, se deduce que si el otro no está dispuesto a dar satisfacción, puede ser obligado a ello por la guerra» (11).

«El príncipe de una república perfecta, escribe Juan de la Peña, que ha sido objeto de una injuria es juez respecto del que la infirió» (12).

(10) DOMINGO BAÑEZ, O. P., «De Fide, Spe et Charitate». o. c. 1347-1350 : «Quoniam cum principes non habeant iudices superiores in temporalibus, ipso jure naturae princeps, qui infert injuriam, fit subjectus alteri principi, qui illam patitur... Ad ultimum respondetur quod, ut supra diximus, illa respublica vel princeps, qui intulit injuriae alteri reipublicae vel principi, jam ratione injuriae incurrit subjectionem ad illum principem, cui intulit injuriam: Et ideo ille princeps, qui affectus est injuria, habet jus indicendi bellum alteri».

(11) FRANCISCO SUAREZ, «Opera omnia», t. 12, p. 739 : «Apud quem sit legitima potestas indicendi bellum... Dico primo: supremus princeps qui superiorem in temporalibus non habet, vel respublica quae similem jurisdictionem apud se retinuit, habet jure naturae potestatem legitimam indicendi bellum... Secundo, quia potestas indicendi bellum est quaedam potestas jurisdictionis, cujus actus pertinet ad justitiam vindicativam, quae maxime necessaria est in republica ad coercendum malefactores; unde sicut supremus princeps potest punire sibi subditos quando aliis nocent, ita potest se vindicare de alio principe vel republica, quae ratione delicti ei subditur; haec autem vindicta non potest peti ab alio iudice, quia princeps de quo loquimur non habet superiorem in temporalibus; ergo si alter non sit paratus ad satisfaciendum, compelli potest per bellum».

(12) JUAN DE LA PEÑA, *Ciencia Tomista*, 1935, t. 52, p. 145 y s.s.: «Princeps

El príncipe ofendido, en consecuencia, se constituye juez del príncipe ofensor, y esto «por derecho natural», «por derecho de gentes», «en virtud de la autoridad de todo el orbe», y «porque no tiene superior en lo temporal», según las palabras citadas de Vitoria, Báñez y Suárez.

En la mente de los Escolásticos españoles, por tanto, la guerra es un acto de justicia vindicativa que el príncipe ofendido ejerce en nombre de toda la colectividad humana; de ninguna manera llevado de un principio individualista o de un egoísmo nacional. El único problema por resolver es la determinación del carácter justo de la agresión bélica; al estudio de la cual consagrarán nuestros teólogos sus mayores esfuerzos hasta el siglo XVIII.

Esta idea era tan generalmente admitida en la Edad Media que ya en el Decreto de Graciano se han reunido en un mismo artículo la definición de guerra justa y la de juez, sacadas ambas del Libro de las Etimologías de San Isidoro de Sevilla (13).

Demos un paso más y entremos de lleno en nuestro campo. La guerra justa, como acabamos de ver, no es otra cosa que la ejecución de una sentencia justa. El príncipe o Estado que declara una guerra, es decir, que pronuncia una sentencia, está ligado, consiguientemente, a todas las obligaciones de un juez.

Ahora bien, el juez que pronuncia una sentencia, sobre todo cuando se trata de materia grave, y más aún de una sentencia capital, debe, ante todo, examinar con muchísima diligencia la causa que le ha sido confiada. De ninguna manera debe dejarse llevar de su opinión personal; deberá consultar a hombres sabios, prudentes y dignos en absoluto de su confianza; juzgar imparcialmente, sin dejarse arrastrar por sentimientos, preocupaciones ni intereses egoístas o miras personales: estará obligado, finalmente, a poner cuanto esté de su parte con el objeto de convencerse plenamente de que la razón le asiste, apoyada ésta, en todo momento, en pruebas clarísimas.

Ahora bien, el juicio que hace el príncipe, dicen nuestros Escolásticos, cuando declara la guerra a otro príncipe o Estado,

illius reipublicae perfectae quae passa est injuriam est iudex respectu alterius qui intulit injuriam»

(13) GRACIANO, «Decretum». Roma, 1584, p. 1.208.

debe reunir las mismas condiciones. Dice a este objeto el maestro Vitoria: "Para que una guerra sea justa conviene examinar con diligencia la justicia y causas de la misma... Esto es evidente. Porque, como quiera que en las cosas morales sea tan difícil llegar a lo verdadero y a lo justo, será fácil errar si se tratan estas cosas con descuido y negligencia; con la particularidad de que tal error no excusará a sus autores, sobre todo todo tratándose de asunto tan importante, como es el peligro y la desgracia de muchos, quienes, en último término, son próximos nuestros, a los cuales estamos obligados a amar como a nosotros mismos» (14).

Oigamos, en este punto, las sólidas razones de Báñez: «El príncipe de una república perfecta que ha sido objeto de una injuria es juez respecto de aquél que le injurió. Y como en toda república perfecta, deben existir las cosas necesarias para su buen gobierno y conservación, no debe faltar en ella la justicia vindicativa. Y como la guerra sea el supremo acto de la justicia vindicativa, según después diremos, es evidente que el príncipe que hace la guerra debe conducirse como juez justo, ejerciendo un acto de aquella justicia. Por lo cual, al hacer la guerra, debe conducirse como juez justo, o sea, que los males que ocasiona combatiendo no sean mayores que la culpa ni que las injurias recibidas; sino que según la medida del delito sea el castigo» (15).

Digno complemento a las palabras de Báñez son las condiciones que exige Domingo Soto para el juicio que hace el príncipe cuando declara justamente una guerra. Estos son los tér-

(14) LUIS G. ALONSO GETINO, o. c., p. 406: «Oportet ad bellum justum magna diligentia examinare justitiam et causas belli... Haec manifesta est. Nam cum in rebus moralibus difficile sit verum et justum attingere, si negligenter ista tractentur facile errabitur; nec talis error excusabit auctores, maxime in re tanta, et ubi agitur de periculo et calamitate multorum, qui tandem sunt proximi, et quos diligere tenemur sicut nos ipsos».

(15) DOMINGO BAÑEZ, o. c., c. c. 1351-52: «Princeps reipublicae perfectae, quae passa est injuriam, est iudex et superior contra illum principem, qui intulit injuriam. Quoniam in republica perfecta debeant esse omnia necessaria ad ejus gubernationem et sustentationem, debet esse in ea justitia vindicativa. Et cum bellum sit supremus actus justitiae vindicativas, ut postea dicemus, fit, ut princeps, qui exercet bellum, illud juste moveat exercens actum illius justitiae. Quare in movendo bellum debet se habere ut iudex justus, scilicet, ut poenae, quas infert bellando, non excedant quantitatem culpae et injuriae illatae; sed secundum mensuram delicti etiam sit etiam plagarum modus».

minos del dominico español: «Es necesario, asimismo, para que una guerra sea justa, seguir las formas del derecho, y esto con más exactitud todavía que en los juicios privados; puesto que los peligros son mayores cuando se trata del bien público. De tal manera que no debe emprenderse guerra alguna, sino después de haber agotado todos los medios pacíficos, y entonces de ningún modo debe extenderse la guerra más allá de lo que reclama la justicia» (16).

Supongamos, ahora, que, examinada con las mencionadas condiciones una causa internacional no resulte evidente, no aparezca ciertamente justa o, mejor dicho, no se vea con claridad meridiana que el ofensor ha violado gravemente un derecho del ofendido. Estamos en el caso de una duda sobre la justicia de una guerra, lo que equivale a decir que la causa de una guerra es dudosa y por consiguiente no justa.

¿Qué deben hacer en este caso los príncipes o Jefes de Estado? ¿Cuál es su obligación moral y jurídica?

La importancia de esta cuestión hace hablar a nuestro Vázquez, en su Introducción al estudio de esta materia, en los términos siguientes: «Sucedec con frecuencia, en lo concerniente al derecho sobre un reino, que las opiniones están divididas; de tal forma que unos juzgan como probable pertenecer el derecho sobre un reino a tal príncipe, mientras otros creen también probable que aquél derecho pertenece a otro príncipe distinto; por lo cual suele ocurrir que tales príncipes se declaran mutuamente la guerra y cada uno de ellos intenta ocupar el reino con las armas contra la voluntad del otro. Como quiera, pues, que el príncipe, en semejante causa, haga las veces de juez, queda por ver si es suficiente la opinión probable para poder declarar la guerra y ocupar por las armas el reino discutido, aun en la hipótesis de que el príncipe contrario esté en pacífica posesión del mismo. Se trata, a mi juicio, de una cuestión de sumo interés para que se ocupen de ella con detención nuestros teólogos, ya que de la misma depende muchas veces y en sumo

(16) DOMINGO SOTO, o. c., p. 412 y s. s.: «Tertio requiritur forma juris, eademque tanto exactius quam in privatis judiciis, quanto periculosius de summa boni publici agitur; nempe ut nisi cunctis pacis rationibus prius oblati non indicatur, neque ulterius proferatur, quam fert aequitas».

grado la paz o la discordia entre los príncipes cristianos, cosa que todos ven claramente de cuanta importancia sea. Sin embargo, pocos son los Doctores que hayan escrito sobre este asunto, y aun los que del mismo han hablado muy pocas cosas, por cierto, nos han dejado escritas» (17).

El estudio de una de las soluciones pacíficas de los conflictos internacionales delictivos, como hemos indicado, constituye el objeto de nuestro estudio.

Sentaremos, en primer lugar, la definición ético-jurídica del arbitraje internacional, deducida de los principios de la doctrina escolástica. Después analizaremos, a través de esta definición, el concepto histórico del arbitraje en el campo del Derecho Internacional Público. Y, por último, expondremos el pensamiento internacionalista de nuestros Escolásticos en orden a esta institución jurídica de capital importancia en todas las épocas, objeto, en estos últimos tiempos, de las preocupaciones de La Haya, Ginebra, París... y de los grandes pacifistas internacionales de la postguerra.

I.—Definición del Arbitraje internacional

Permítasenos ilustrar brevemente los conceptos que vamos a exponer mediante unos ejemplos.

Puesto que las normas de derecho interprovincial o inter-regional son parecidas a las normas de derecho internacional, y, si se trata de derecho internacional privado, de idéntica naturaleza, vamos a suponer que ha tenido lugar un conflicto entre unos vecinos de Cortes (Navarra) y unos individuos o habitantes

(17) GABRIEL VAZQUEZ, «Commentaria ac Disputationes in 1-2 S. Thomae», t. 1, p. 304: «Contingere etiam solet, ut circa jus alicujus regni varietas sit opinionum, ita ut quidem probabiliter afferant jus talis regni ad hunc regem expectare, alii vero sentiant etiam probabiliter, jus illud ad alterum regem pertinere: ex quo fieri solet ut tales reges sibi invicem bellum indicant, et unusquisque armis connetur tale regnum contra alterum occupare. Cumque rex in simili causa belli quasi iudex procedat videndum superest, utrum ei sufficiat opinio probabilis, qua putet regnum illud ad se pertinere, ut ex illo rectum iudicium conscientiae habeat ad inferendum bellum, si opus fuerat pro regni illius consecutione, etiamsi ab altero jam videat occupari. Res haec, meo iudicio, dignissima est, quae a Theologis nostris exacte tractetur; ex ea enim pendet maxime pax, aut discordia inter principes christianos, quae quanti momento sit, omnibus satis manifestum est. Pauci vero ex Doctoribus, et pauca de hac re scripserunt».

de Gallur (Zaragoza). Los primeros están sujetos al derecho foral de Navarra, los segundos, en cambio, están sometidos al derecho foral aragonés. Tenemos, consiguientemente, una colisión de normas interregionales. ¿Qué juez será competente y a qué derecho ha de atenerse para dirimir el litigio? No podrá serlo un tribunal de Aragón, ya que los vecinos de Cortes no son súbditos suyos; tampoco podrán ser juzgados por un tribunal navarro, puesto que los vecinos de Gallur no están sujetos a su jurisdicción. En esta hipótesis, sin embargo, como quiera que existe un tribunal superior a los dos derechos forales, es evidente que éste podrá, como tribunal competente, intervenir en el conflicto y solucionarlo. Más todavía, este organismo o tribunal superior, aquí el Tribunal Supremo, podrá y será conveniente que dicte normas de colisión, que se impongan a todas las regiones forales, para los casos en conflicto.

Pero supongamos que haya tenido lugar una grave violación del derecho en la frontera franco-española. Todavía recuerdo la desagradable impresión que me causó la visita a la villa de Llivia (Gerona), enclavada en pleno Pirineo y en la parte nor-oeste del agradable y fértil valle de la Cerdaña. Este municipio, perteneciente en lo civil a la provincia de Gerona y eclesiásticamente al Obispado de Seo de Urgel, está completamente cercado de territorio francés, debido, según parece, a haberse olvidado del mismo cuando en la Paz de los Pirineos, de 1660, se señalaron los límites fronterizos entre Francia y España. Una carretera de ínfimo orden unía a Llivia con la capital del valle, Puigcerdá. Pues bien, en el corto trayecto de 4 o 5 kilómetros que separa a ambas localidades se encuentra a cada paso policía fronteriza y gendarmes franceses quienes dificultan, sin fundamento las más de las veces, el acceso a uno de nuestros pueblos. Así las cosas, coloquémonos en la hipótesis de que un día, cansados los vecinos de la citada villa (o españoles que a ella se dirigen) de tal vejación, insultasen a la policía francesa y en ella a la vecina República; o bien, ya que estamos en el terreno de las hipótesis, que los llivienses manifestasen espontáneamente deseos de pasar a ser súbditos de la nación cuyo es el terreno que los rodea, antes que seguir viviendo de esta suerte. En ambos casos se producen choques violentos en los

que se profieren frases injuriosas para ambos Estados, de tal modo que intervienen inmediatamente en el asunto las primeras autoridades de la provincia de Gerona y del Departamento de los Pirineos Orientales. Nuestro Gobernador civil da cuenta a Madrid de lo ocurrido, mientras el Prefecto de Perpiñán lleva la cuestión a la capital vecina. Intervienen los Embajadores, se cambian notas diplomáticas, se envían delegados especiales, se concentran en la frontera fuerzas nacionales, se proclama el estado de guerra en determinadas regiones, etc., etc.

Ambos países *se consideran ofendidos*, estando dispuestos a vengar con las armas las injurias recibidas.

Hemos descrito la trayectoria que puede seguir la declaración de una guerra, con la nota particularísima de que casi todos los conflictos internacionales armados siguen el mismo o parecido camino. Aquí es Llivia la causa ocasional de una guerra; otras veces será Fiume, Gibraltar, Dantzig o Irlanda.

Ahora bien, en nuestro caso (siempre que haya duda seria sobre el derecho que puedan tener ambas partes) ¿qué tribunal es el competente para juzgar el hecho?

La duda puede surgir no sólo cuando hay injuria cierta por ambas partes, como en el caso expuesto, sino también cuando haya injuria dudosa por una de las partes o por las dos juntamente; como si se dudase si los españoles habían injuriado a Francia, teniendo certeza de que los franceses habían injuriado a España, pisando por ejemplo la bandera; o si se dudase si se había perpetrado esta acción tanto por unos cuanto por otros. Puede darse todavía un tercer caso: cuando se reclama un derecho que se supone gravemente violado, pero que no es cierta la injuria porque el mismo derecho es dudoso; como en la hipótesis de que los franceses no dejaran pasar a ciertos españoles hacia la villa de Llivia pretextando que van para internarse en Francia y causarle algún daño, dudándose si tienen derecho o no a impedirselo.

Volvamos la vista a los principios escolásticos sentados en la Introducción.

Sabemos ya que el príncipe ofendido se constituye juez del príncipe ofensor por razón del delito, y que, cuando la causa de la guerra es dudosa, es porque *se supone* que hay injuria

por ambas partes, o porque no se ve con luz meridiana la existencia y gravedad de la violación de un derecho por una de las partes. Si solo una parte fuera *ciertamente* culpable, la otra, dado caso que aquella no quisiera dar satisfacción, podría declararle la guerra justamente.

Ambos príncipes son igualmente, en consecuencia, aunque bajo distintos aspectos, jueces el uno del otro. No existe, por otra parte, un tribunal supranacional que pueda dirimir el litigio autoritativamente, ya que hemos visto que no tienen superior en la tierra, *son soberanos*. Concretando: ¿Qué pueden hacer estos dos Jefes de Estado? ¿Qué deben hacer en conciencia? ¿Pueden resolver el conflicto por las armas?

Están obligados, como se verá luego, a usar de todos los medios pacíficos antes de recurrir a las armas.

Es fundamental en todos los Escolásticos españoles el principio doctrinal que obliga a «tentare omnia media pacifica...», o sea, a echar mano de todos los recursos pacíficos antes de llegar a la contienda armada. Ahora bien, el medio pacífico más conforme con el derecho, y el más seguro, es el arbitraje, como se deduce de las siguientes palabras de Paul Fauchille, uno de los más renombrados internacionalistas modernos: «*En todas las épocas del mundo los espíritus generosos y humanos han visto en el arbitraje internacional, considerado bajo su doble aspecto, el medio más seguro de establecer el reino de la paz entre los pueblos*» (18). No son menos terminantes las de Giulio Diena, en su obra «*Diritto Internazionale Pubblico*», al empezar su estudio sobre el arbitraje: «*El mejor medio para resolver pacíficamente una controversia es hacerlo mediante una solución judicial*» (19).

Al defender que el arbitraje es el medio más conforme al derecho y el más seguro para resolver los conflictos internacionales, no pretendemos excluir ni mucho menos los demás medios pacíficos: relaciones diplomáticas, buenos oficios, media-

(18) PAUL FAUCHILLE, «*Traité de Droit International Public*», t. 1, p. 537: «A toutes les époques du monde, les esprits genereux et humains ont vu dans l'arbitrage, envisagé sous son double aspect, le moyen le plus sur de fonder le regne de la paix parmi les peuples».

(19) GIULIO DIENA, «*Diritto Internazionale Pubblico*», p. 540: «Il miglior mezzo per risolvere pacificamente una controversia è quello di darvi una soluzione giudiziaria».

ción... Es evidente que estos medios pueden ser más eficaces que el mismo arbitraje.

Agotados estos medios pacíficos directos y, en todo caso, mientras exista duda seria y positiva, *objetiva* o *subjetiva*, sobre la causa de una guerra, están obligados los príncipes en conflicto a poner la potestad judicial, que como ofendidos les corresponde, en manos de un tercero que reuna determinadas condiciones y atenerse a su sentencia judicial. Por tanto, el arbitraje internacional podría definirse en los términos siguientes, deduciendo lógicamente su definición de los principios escolásticos ya sentados y de la doctrina que más extensamente expondremos después: UN PROCEDIMIENTO JURIDICO EN EL CUAL LOS ESTADOS EN CONFLICTO PONEN LA POTESTAD JUDICIARIA QUE COMO SOBERANOS LES CORRESPONDE EN MANOS DE UN TERCERO, LIBREMENTE ACEPTADO POR LAS PARTES, CON LA OBLIGACION DE ATENERSE A SU DECISION JUDICIAL.

No se trata, y esto es de suma importancia, de una mera facultad u opción de los príncipes o Estados, consagrada por el uso más o menos constante que del mismo hicieron pueblos antiguos o medievales, no; se trata del arbitraje como medio pacífico jurisdiccional y, en consecuencia, obligatorio para las naciones separadas por algún conflicto que no pueden resolver directamente.

Conviene tener estos conceptos muy presentes para poder estudiar críticamente la distinción infundada que hacen la mayor parte de los internacionalistas modernos (20) de *arbitraje facultativo* y *obligatorio*, así como las afirmaciones gratuitas y positivistas de que la obligación que tienen las naciones de recurrir al arbitraje, en caso de conflicto, es moderna (21)

Notemos de paso que de la misma definición se deducen las características del arbitraje-internacional, que lo distinguen de cualquier otro medio pacífico y singularmente de la mediación.

El arbitraje internacional: 1.º) Supone la soberanía de los Estados en conflicto. Las naciones o príncipes recurren al arbi-

(20) JEAN DEVAUX, «Traité élémentaire de Droit International Public», p. 412; GIULIO DIENA, o. c., p. 543; PAUL FAUCHILLE, o. c., p. 537.

(21) MANUEL GONZALEZ-HONTORIA, «Derecho Internacional Público», t. 3. p. 34; J. DEL VECCHIO, «De la Guerra y la Paz», p. 104; GIULIO DIENA, o. c., p. 559.

traje porque no tienen un tribunal superior que pueda juzgarlos. Desde el momento en que un Estado se considere superior a otro, o crea que existe un tercero competente, por cualquier título que sea, para dirimir el litigio, desaparece el concepto de arbitraje internacional. 2.º) El arbitraje internacional es conforme a derecho; el mediador, en cambio, recurre a principios de equidad, de moral, de cortesía internacional... 3.º) El árbitro es juez; el mediador un consejero. 4.º) La solución dada por el árbitro es verdadera sentencia; la solución del mediador es una propuesta, un consejo. 5.º) Las partes están obligadas a cumplir la sentencia del árbitro internacional, las obliga en conciencia y jurídicamente; la propuesta del mediador puede o no aceptarse.

Resumiendo, las condiciones del arbitraje internacional son las siguientes:

- a) Posición de la causa en manos de un tercero libremente elegido por las partes.
- b) Actuación de éste como verdadero juez.
- c) Resolución plena del asunto.
- d) Obligación en las partes de aceptar la sentencia.

JAIME VIÑAS PLANAS, Pbro.

(Continuará.)

La distinción del orden natural y sobrenatural, según Sto. Tomás, y su transcendencia en la Teología y en el Derecho ⁽¹⁾

1.—Al ser invitado por el ilustre Rector de la Universidad de Valladolid y por el P. Prior de nuestro histórico convento de San Pablo a tomar parte en este acto académico en honor de Santo Tomás de Aquino, Patrono Universal de las Universidades y Escuelas Católicas, no pude, ni quise negar mi modestísimo concurso, a pesar de las dificultades que era necesario vencer. No era ya la calidad de las personas que a mí se dirigieron, ni la naturaleza de la petición—que desde esta cátedra agradezco—ni la figura misma de Santo Tomás, gloria de mi Orden Dominicana; era algo más importante y trascendental lo que me obligaba a aceptar. La invitación era un medio de ponerme en contacto con elementos universitarios y de convivir algunos instantes, al menos, con los hombres que estudian y piensan y que están llamados a ser los conductores de los pueblos con sus obras y con sus palabras. La Universidad ha sido siempre y lo será en el porvenir la forja de los hombres del mañana y guía de los de hoy. Por eso hacen bien el Estado, consciente de sus deberes, y la Iglesia, en atenderla y encauzarla. Las ideas, quíerase o no, tienen una fuerza expansiva y explosiva que muchos desconocen. Firme en este pensamiento amé siempre la comunicación y la convivencia entre la Universidad civil y la eclesiástica, entre los profesores seculares y los eclesiásticos.

Amén de esto, para un dominico fué y es siempre grato este contacto. Quien tiene el honor de dirigiros la palabra puede

(1) El presente discurso fué leído por su autor en el solemne acto académico que la Universidad de Valladolid organizó el día 7 de Marzo de 1942, en honor de Santo Tomás de Aquino, asistiendo el Excmo. Sr. Arzobispo con todas las autoridades académicas y profesores de la Universidad, autoridades civiles y militares, etc., etc.

considerarse como un universitario; pero sobre esta condición personal prevalece el hábito que visto. La Orden Dominicana es esencialmente universitaria, como es notorio y como lo fué su fundador Santo Domingo de Guzmán. Nació en medio de la Universidad (bien puede decirse que nacieron a la vez, como hermanos gemelos) y en medio de ella se desarrolla y conquista sus mayores triunfos. La Teología como ciencia es también universitaria, nació en las Universidades, como pregonaba el mismo nombre de Escolástica, pues Escuela en el lenguaje medieval vale tanto como Universidad. El Doctor Angélico, a quien hoy honramos, es también universitario, y al contacto de las luchas ideológicas universitarias brotaron casi todas sus obras, pues la misma *Summa* es el fruto sazonado de su enseñanza.

En Valladolid no podía romperse esa tradición. La Teología en la Universidad está unida al nombre de un célebre dominico, Luis de Valladolid, y dentro de sus muros existió y existe—aunque desnaturalizado por obra y gracia de los gobiernos impíos del siglo XIX que hicieron del Estado el mayor ladrón público—el célebre Colegio de San Gregorio (2). Estudio General de la Orden, centro universitario que compartió con San Esteban de Salamanca el ser la forja de los más grandes teólogos y juristas y también de los más celosos misioneros que llenan la España Imperial del siglo XVI y la trasplantan al mundo entero.

Por eso no os sorprenderá que al tener hoy el honor de dirigiros la palabra me sienta como entre amigos y como en mi propia casa.

2.—Puesto a elegir tema pensé luego en los que, no exentos de la actualidad, fuesen a la vez ocasión para descubrir alguna de las innovaciones geniales del Doctor Angélico. Entre los varios que vinieron a mi mente prevaleció éste, que ya conocéis, y que responde a una de esas visiones telescópicas, peculiares de los hombres dotados de ese *quid* divino, que Dios concede en muy contadas ocasiones.

El genio de Santo Tomás ha sido ponderado en muchas ocasiones y es ya un lugar común; lo que no se ha hecho toda-

(2) P. M. Hoyos, O. P., *Historia de San Gregorio*. 3 Vols. Valladolid, 1928-1942.

vía, a pesar de lo muchísimo que se ha escrito sobre él, es agotar el análisis de sus innovaciones, poniendo de relieve su trascendencia. Para apreciar esto y comprender todo su alcance es necesario adentrarse en la historia interna del pensamiento, seguir paso a paso, a través de los siglos, su evolución, examinar las controversias con sus aciertos y errores. La Historia externa ha descrito, con bastante detalle, las batallas que Santo Tomás y San Alberto Magno, su maestro, tuvieron que vencer, y con ellos sus discípulos inmediatos y posteriores. Pero con esto, solamente, nos quedaríamos en la superficie, sin penetrar en el hondo sentido de la expresión cuando afirmamos que Santo Tomás fué un revolucionario del pensamiento, dando a la Teología y a la Filosofía, con todas las ciencias que le son afines o derivadas, la orientación precisa que era menester. Quien haya penetrado por ese campo inmenso de la Historia interna de la Teología Escolástica Medieval, que va desde el siglo XII al XVII, pasando por el Concilio de Trento, se habrá convencido de que la Historia de la Teología (hecha ciencia en el siglo XIII, decae en el XIV y XV y renace en el XVI, culminando en Trento) se reduce, en buena crítica, a la historia de las innovaciones de Santo Tomás, con los momentos prósperos y adversos que ha tenido. En cambio la historia de los errores, en su múltiple variedad, se reduce a señalar las desviaciones contrarias al pensamiento tomista, que cristalizan con el tiempo en la herejía o en sistemas incompatibles con el Dogma.

Es posible que alguno considere esto como una exageración, fruto del fervor de un tomista. Yo le invito al estudio objetivo y minucioso de la historia interna y espero confiado su fallo. Quien os habla en estos momentos ha experimentado en sí mismo ese proceso. Impulsado acaso por un temperamento un tanto rebelde (y más de una vez hice esta confesión) creía también yo en esas exageraciones ; pero el estudio durante toda mi vida y la lectura directa de los más grandes teólogos de todos esos siglos y de otros muchos olvidados, me ha convencido de que no hay exageración alguna en este y en otros elogios tributados a Santo Tomás por sus aciertos geniales y de largo alcance.

El P. Mandonnet, historiador conocidísimo de Santo Tomás, notó, hace ya años, algunas diferencias entre la Teología

predominante en el siglo XIII, que se amparaba—no siempre con fundamento—en el glorioso nombre de San Agustín, y la tendencia inaugurada por Santo Tomás y su Maestro San Alberto Magno (3). Prescindiendo de lo que hay en estas diferencias de episódico y temporal, y reparando sobre todo en la ideología, nosotros hemos señalado las siguientes innovaciones: 1) El triunfo del método teológico, fruto sazonado de la constitución de la Teología como ciencia de lo revelado, y que tiene en la *Summa* el mejor monumento que han conocido los siglos; 2) la distinción pura y neta, radical, del orden natural y sobrenatural, con todas las consecuencias y entre ellas la distinción entre la Filosofía y la Teología; 3) el intelectualismo o racionalismo cristiano de Santo Tomás frente a un voluntarismo amorfo y pseudo-místico, que concede a la razón la primacía sobre la voluntad, que hace objetiva la ciencia y libra a la Moral y al Derecho de los vaivenes de la Voluntad, incluída la misma voluntad divina, de quien no dependen las esencias de las cosas, y señala en la solución de los problemas teológicos esa línea, que nosotros calificamos de *línea interna*, para contraponerla a la *línea externa*, con matices variados, del error y de la herejía; 4) la teoría del acto y de la potencia, de marca aristotélica, origen de doctrinas y soluciones fundamentales; 5) la distinción del alma y sus potencias en lo natural, con su correlativa en lo sobrenatural, sobre la distinción de la gracia y de la caridad, amén de la doctrina sobre la necesidad de las virtudes morales infusas; 6) la teoría hylemorfista, base de la evolución y progreso de la Teología Sacramentaria, antes en su infancia, y origen de muchas teorías psicológicas. Prescindimos de intento de otras innovaciones por ser de menos cuantía y no haber tenido tanta trascendencia en las controversias posteriores.

3.—No voy a insistir sobre todas esas innovaciones o características del Tomismo, pues su exposición no puede encerrarse en el marco de un discurso, ni tampoco en el de un libro. Quiero solo detenerme—siquiera brevemente—en la que señalé en segundo término, que es de las más trascendentales.

(3) P. Mandonnet, O. P., *Siger de Brabant et L'Averroisme Latin au XIII siècle* (Fribourg, Suiza), 1899, p. 64 y sgts.

Para abreviar digamos luego que la palabra *sobrenatural* no es escrituraria, ni formaba parte del léxico teológico en las Escuelas, como acontece con otras muchas, después corrientes en la técnica teológica y hasta en las lenguas vulgares. Se ha escrito que la palabra aparece por primera vez en el siglo IX, en las traducciones del Seudo Dionisio, hechas por Hilduin y Escoto Eriugena, pero siguen desconociéndola los teólogos. «Su uso no se generaliza más que a partir de Santo Tomás» y entra en el lenguaje oficial de la Iglesia con San Pío V, ya después de Trento, el Papa dominico que tanto admiró al Doctor Angélico (4).

Pero más que la palabra nos interesa el concepto. Bajo este aspecto es indudable que la distinción entre el orden natural y el sobrenatural constituye uno de los pilares de la Teología de Santo Tomás. Si quisiéramos sintetizar en breves palabras la posición central del Doctor Angélico en esta materia, podríamos decir que concibe el orden natural y el sobrenatural a modo de dos líneas paralelas superpuestas en una pizarra en la posición acostumbrada en las aulas, que partiendo de puntos distintos, no pueden encontrarse, ni confundirse, aunque se prolonguen indefinidamente. La línea inferior a nuestros ojos es el orden natural y la superior el orden sobrenatural. Entre estos dos órdenes hay una separación radical con diferencias esenciales, constitutivas, de tal modo que el ascenso del plano inferior al superior es un imposible absoluto, actuando solamente con los principios del orden natural. Los dos órdenes, en cuanto cristalizan en el hombre, a quien principalmente nos referimos, tienen exigencias semejantes, paralelas si se quiere, pero diferentes substancialmente, si atendemos a su naturaleza. Lo *natural* es lo humano, lo exigido por la misma esencia humana, lo causado por los principios de la naturaleza humana (5), es lo creado; lo *sobrenatural*, como lo dice la misma palabra, es lo divino, es el orden de la gracia, de la gracia habitual, santificante, que es una participación de la naturaleza divina (6), y, por lo mismo,

(4) H. de Lubac, S. J., *Remarques sur l'Histoire du mot surnaturel*, en la *Revue Theologique*. Marzo de 1934, p. 225-6.

(5) Sto. Tomás, 2-2, q. 164, a. 1, ad lm. «Naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur».

(6) Id., 1-2, q. 110, a. 2-4.

se halla por encima de la condición de toda naturaleza creada (7) que nos da un nuevo ser, en el que nos constituímos mediante un nuevo nacimiento o creación (*renasci, recreatio*) (8) del que ella es principio formal, y da contenido real y verdadero a las expresiones con que proclamamos que somos hermanos de Cristo, hijos de Dios y herederos del cielo.

El Cardenal Cayetano, inspirándose en estos principios de Santo Tomás, describe como ninguno las diferencias entre lo natural y lo sobrenatural. Todos los bienes creados—escribe—forman dos órdenes de cosas: uno es el orden natural y otro el de la gracia. En el primero están todas las substancias creadas con sus propiedades, las acciones y pasiones y, en general, todo lo que les conviene naturalmente; en el segundo colocamos aquellas cosas que de tal modo pertenecen al orden de la gracia, que son de condición divina (*de genere Dei*), como es la gracia santificante, la caridad y el «*lumen glorie*». Todo lo del orden natural procede de Dios y dice relación a El al modo que las cosas elaboradas por un artista (*ut artificata ad artificem*) reflejan la condición de su autor. Es evidente que todas ellas son cosas extrañas, alejadas de la naturaleza del artista. Una casa, un arca, aunque debidas a la mano del hombre son *en sí* cosas extrañas a la naturaleza humana del artista. En cambio, la gracia, la caridad, el «*lumen glorie*» miran y dicen relación al ser íntimo de Dios (*ut connaturalia*), como el calentar al fuego y con la semejanza posible entre naturaleza y naturaleza, de tal modo que sólo respecto de Dios se dicen *connaturales*. Por eso las cosas del orden natural se dice que fueron *hechas (factae)* y los hijos de Dios se dicen *nacidos (nati)* ya que surgen a este orden y son producidos al modo connatural y son elevados a lo que es según la naturaleza divina (9).

Las palabras del gran Cardenal y máximo expositor de Santo Tomás, que algunos teólogos quieren interpretar en sentido metafórico, son exactísimas, siempre que se interpreten en su verdadero sentido y se tenga en cuenta la doctrina general del Doctor Angélico y de su comentarista. La condición elevada

(7) Id., 1-2, q. 112, a. 1; q. 114, a. 2.

(8) Id., 1-2, q. 110, a. 2, ad. 3 m.; I. q. 93, a. 4. Aquí usa Santo Tomás con la glosa la palabra «*Recreatio*».

(9) Cayetano. Ientacula, II, q. 2.

de la gracia, en cuanto a su esencia, y del orden sobrenatural que funda y al que da vida, no excluye el que sea algo distinto de Dios, participado, creado o «concreado», como gustan de afirmar algunos teólogos, teniendo en cuenta que se reduce a la categoría de accidente, de hábito entitativo. Cayetano intenta describir, con expresiones realistas y gráficas, la grandeza de la gracia y del orden sobrenatural, dando de mano a todo panteísmo y a todas esas concepciones mezquinas que despojan a la vida cristiana de su verdadero ser, para reducirla a la nada o al orden natural.

Quiere decir esto que lo natural y lo sobrenatural proceden, sí, de Dios, como de su primera causa, pero de un modo radicalmente distinto. En lo natural no tenemos otros elementos que los exigidos por las esencias de cada ser, con las propiedades que les son peculiares y connaturales y que, por lo mismo, no pueden reflejar el ser íntimo de Dios, «*sub ratione deitatis*» que diría el Doctor Angélico. Por esto mismo nuestro conocimiento de Dios, fundado en estos efectos del orden natural, sólo nos lleva a probar, en el orden filosófico-teológico, la existencia de Dios, sin descubrirnos, más que de un modo remoto, algo de lo que El es en sí, el *quid est*. Nuestro conocimiento se reduce más a conocer *lo que no es* que *lo que es*, como repite Santo Tomás con el Damasceno. En cambio en el orden sobrenatural, que se funda en la gracia santificante, participación de la naturaleza divina, con todos los dones y virtudes infusas que la acompañan, se vuelca de una manera parcial y participada el ser íntimo de Dios, *sub ratione deitatis*, constituyéndonos en ese orden más elevado, dándonos un ser nuevo y distinto, que es el sobrenatural. Si pudiéramos penetrar en la naturaleza íntima de la gracia, tendría el teólogo un medio más apropiado para penetrar en el conocimiento de la deidad (*deitas*) en sí misma; pero nuestra inteligencia quiebra, a pesar de la revelación, por ir nuestras ideas y conceptos envueltos en ese lastre natural que denotan su origen humano (10).

Mas esta diferencia substantiva entre lo natural y lo sobre-

(10) Sto. Tomás, I. P., q. 2, a. 2; q. 12, art. 13. Todo lo dicho y lo que diremos luego tiene por base el concepto de la gracia habitual o santificante que en buena doctrina tomista es una *participación física, real, formal y análoga de la naturaleza divina, ut natura*.

natural no excluye la perfección propia de cada ser en su orden. Las esencias de las cosas—dice Santo Tomás—no dependen de la voluntad divina. Dios puede, sí, libremente crear o no crear, elegir un orden u otro de seres, pero supuesta la decisión libre de crear, v. gr., al hombre, no puede, porque sería absurdo y la omnipotencia no se conjuga con los absurdos, crear al hombre sin crear lo esencial a la naturaleza humana. Queremos decir con esto que el hombre, como todos los seres creados, salió de las manos de Dios con una naturaleza perfecta, completa, con todas las potencias y sentidos que la misma exige, y aunque prescindamos de la cuestión teológica de si fué creado ya en gracia, como defiende Santo Tomás, o se le infundió esa gracia con los dones sobrenaturales y preternaturales después de creado. No sería tampoco digno de Dios el crear los seres despojados de las perfecciones naturales que su esencia y las exigencias de su vida piden. Es lo que dice Santo Tomás al tratar de la creación del hombre y del alma en particular (11). Claro está que no se excluyen las diferencias individuales, que se darían sin el pecado, como se dan ahora.

Ahora bien, ¿qué relación hay entre estos dos órdenes, entre lo natural y lo sobrenatural? La respuesta se halla implícita en lo que llevamos dicho. Tomemos en nuestra mano al hombre, compuesto de alma y cuerpo, su naturaleza humana completa, perfecta, con su inteligencia y voluntad en su pleno vigor natural y pronto debemos advertir, aplicando la doctrina expuesta, que toda la naturaleza humana queda tan alejada del orden de la gracia, *deifirme por sí misma*, que nada puede por sí sola respecto del orden sobrenatural. «*Operari sequitur esse*», decían los teólogos; la operación sigue al ser, es de su misma condición, se desenvuelve en la misma línea y plano del ser, que en este caso es el natural. Le resta, sí, la posibilidad de ser elevada, pero esto exige la intervención de un principio superior, la intervención del mismo Dios, pues sólo El puede darnos la gracia, participación de la naturaleza divina, tal como es en sí misma *objetivamente*, como dice Juan de Santo Tomás (12); sólo El puede comunicarnos ese hábito entitativo for-

(11) Id., I, q. 90, a. 4.

(12) Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus et Comm.* in 1-2, q. 110. a. 1, n. 12.

malmente deiforme de nuestra alma, como dice un teólogo moderno (13), que llamamos la gracia. Esta posibilidad de elevación del hombre al orden sobrenatural es lo que llaman los teólogos *potencia obediencial*, que en términos vulgares es la no repugnancia de la naturaleza del hombre a esa elevación, siempre que intervenga la acción apropiada y correspondiente del mismo Dios (14).

Pero aún nos queda algo por aclarar, si la exposición de nuestro pensamiento ha de ser completa. Hemos hablado de la naturaleza pura, completa, perfecta, íntegra. Es un estado ideal, hipotético, que no existió, según Santo Tomás. El hombre fué creado en gracia, en estado de gracia, y pecó. De hecho no se han dado más que *dos estados* en la naturaleza del hombre: el estado de la gracia y del pecado. ¿Qué decir en este caso? ¿La doctrina expuesta tiene un valor universal? Sin vacilar podemos contestar afirmativamente, advirtiendo que la distancia entre el orden natural, ya contaminado, y el sobrenatural, se agranda, como se acrecienta por un nuevo obstáculo—el pecado—la dificultad para ascender al orden de la gracia. Si tratándose de la naturaleza pura, el hombre necesitaba de la gracia para constituirse y obrar en el orden sobrenatural, por un sólo motivo, ahora la necesita por dos motivos y causas, escribe el Doctor Angélico (15).

4.—Al llegar aquí tocamos ya uno de los problemas en que se revela la trascendencia de la distinción de Santo Tomás entre el orden natural y el sobrenatural. En la Historia de la Teología Medioeval y también en la posterior, pueden advertirse dos tendencias muy marcadas, que se reflejan en múltiples cuestiones teológicas y jurídicas. Representan la primera tendencia—la más antigua, pues data de los mismos orígenes de la Teología Escolástica—aquellos teólogos que sin distinguir bien el orden natural y el sobrenatural, no saben conceder a cada orden lo que le pertenece. Entre ellos, algunos deprimen con exceso la natu-

(13) El P. Santiago Ramírez, O. P., define la gracia: «*Habitus entitativus formaliter deificativus animae*». En sí misma considerada la gracia sólo es inferior a Dios y superior a todo lo creado.

(14) P. Garrigou-Lagrange, O. P., *De Revelatione*, 1, cap. 12, p. 378.

(15) Sto. Tomás, I, q. 95, a. 4, ad. 1 m.; 1-2, q. 109, a. 2.

raleza del hombre, despojándola de sus derechos legítimos, y otros la exaltan, concediéndola lo que es incapaz de lograr por sí sola. Representan la segunda tendencia el Doctor Angélico y sus discípulos, quienes partiendo de la distinción neta y radical entre los dos órdenes, dan a la naturaleza humana lo que le es debido, antes y después del pecado, y le niegan lo que es inaccesible, por sobrenatural, sin la ayuda especial de Dios con su gracia y sus dones. Todo esto quedará patente en las cuestiones que examinaremos y que nos servirán de ejemplos prácticos para hacer resaltar la trascendencia de la innovación de Santo Tomás de Aquino.

En gracia a la brevedad, nos limitaremos a recordar algunos aspectos de las cuestiones en torno al pecado, a la preparación de la gracia y a la justificación, al mérito, a la necesidad de las virtudes morales infusas y, finalmente, a los debatidos problemas jurídicos sobre el poder temporal de los Papas y su relación con el poder civil. Para completar nuestro pensamiento recordaremos algunos aspectos concretos, muy discutidos en el siglo XIV sobre todo y también en nuestra época imperial. Comprenderéis que en un discurso sólo es permitido un esbozo, sin descender al análisis detallado.

La posición de Santo Tomás en todos estos problemas, su puesta ya la doctrina que hemos expuesto en torno al orden natural y sobrenatural, queda perfilada con sólo recordar algunos de sus principios. Es el Doctor Angélico el genio esclavo de los principios generales, por lo mismo que es una inteligencia organizada, de amplísima visión, en la que la lógica no quiebra nunca. Por eso la *Summa* es el mayor monumento al método teológico, el mejor exponente de las deducciones lógicas, posibles a la razón humana en brazos de la fe. Entresacando de su obra cumbre, un poco al azar, algunos de los principios que le sirven de base en su doctrina en torno a los problemas citados, queremos recordar los siguientes, que son como un avance de su pensamiento y servirán para mejor comprender todo su sistema.

Al tratar de la creación del alma (I, q. 90, a. 4), escribe: "*Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscujusque rei species*

exigebat". Es decir, Dios creó y dió a cada clase de seres las perfecciones y cualidades que su naturaleza específica, en su estado perfecto, exigía. Tratándose del alma, léase inteligencia y voluntad, con el vigor natural en su esfera específica respectiva. El mismo pensamiento se refleja al tratar de la creación del cuerpo. "*Quilibet autem artifex—escribe (I, q. 91, a. 3)—intendit suo operi dispositionem optimam inducere, son simpliciter, sed per comparisonem ad finem...*" "*Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter sed secundum ordinem ad proprium finem*". "*Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam (al alma) et ad tales operationes*". En otros términos, Dios creó el cuerpo del hombre de la materia más conveniente y con las potencias y sentidos más apropiados al fin, que no es otro que la unión íntima con el alma espiritual, para constituir la naturaleza humana.

Demos un paso más adelante. Pregunta el Doctor Angélico si el hombre viviría en el estado de inocencia, sujeto a un poder, a una autoridad, formando sociedades orgánicas. Su respuesta es afirmativa. No existiría la esclavitud, pero sí el dominio o soberanía civil, ordenada al bien común. "*Tale dominium—escribe (I, q. 96, a. 4)—hominis ad hominem in statu innocentiae fuisse propter duo : primo quia homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non potest nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum*". "*Secundo, quia si unus homo habuisset super alios supereminentiam scientiae et iustitiae, inconueniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum...*" Con S. Agustín : "*Hoc naturalis ordo praescribit*". La misma idea se apunta al tratar de la producción de la mujer y de la obediencia debida al hombre. No sería esclava del hombre, afirma Santo Tomás (I, q. 92, a. 1, ad 2m), en el estado de inocencia, pero hay otra sujeción doméstica y civil, que, por ser natural, existiría, aunque el hombre no pecase. La desigualdad entre el hombre y la mujer, y entre los mismos individuos del sexo fuerte, no queda excluida por el estado de inocencia. "*Est autem alia subjectio oeconomica vel*

civilis, secundum quam praesidens utitur subjectis ad eorum utilitatem et bonum; et ista subjectio fuisset ante peccatum. De-fuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidem per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali sub-jectione naturaliter femina subjecta es viro; quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inaequalitas ho-minum excluditur per innocentiae statum...» (I, q. 96, a. 3) (16).

No es de menor importancia teológica y jurídica el principio que establece Santo Tomás al tratar de la generación del hom-bre. No faltaban escritores que, llevados de su fantasía, recela-ban admitir la generación por coito, si el hombre no pecase y hasta excluían todo deleite natural. Contra ellos escribe el Doc-tor Angélico: "*Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homi-ni per peccatum*" (I, q. 98, a. 2). En otros términos: lo natural ni se acrecienta ni se disminuye por el pecado, y el deleite se-ría mayor por estar la naturaleza más pura y el cuerpo más sen-sible. Lo que no existiría, sin el pecado original, sería el des-orden que degrada al hombre. La razón imperaría como reina y señora de nuestros actos (*Ibid.*, ad 3m.).

A la luz del mismo principio resuelve el problema sobre las pasiones, antes y después del pecado. Así, escribe (I, q. 95, a. 1): "*Manifestum est autem quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus da-ta naturalia post peccatum permanerint, ut Dionisius (Seudo-Dionisio) dicit. Unde manifestatum est quod illa prona subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non era solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae*". Traducido libre-mente a nuestra lengua quiere decir: Las pasiones o inclinacio-nes de las potencias sensitivas a su objeto propio es connatural al hombre, como es connatural el deleite unido a cada acto. Si sabemos elevar nuestra inteligencia veremos reflejarse en esto, que parece contradecir nuestra sensibilidad moral, la sabiduría infinita de la providencia de Dios, que aseguró la conservación de la especie y del individuo en los dos actos más necesarios a este fin: el acto de engendrar y el acto de comer. Al afirmar es-

(16) Véase también el art. 2 de la q. 92.

to no se canoniza, ni disculpa el desorden, pues si natural es el deleite en todos los actos del hombre, *natural es también* la jerarquía de valores y que la razón mande y el cuerpo obedezca. Las pasiones—dirá Santo Tomás (1-2, q. 24, a. 4), no son buenas ni malas en sí, son buenas o malas según usemos de ellas para el bien o para el mal, bajo el imperio de la razón o al margen del mismo. Antes y después del pecado, la gracia, la virtud moral, no destruyen las pasiones, pero sí las ordena, prestándolas esa moralidad que no pueden tener desligadas de la razón, como acontecen en los animales (17). La sujeción absoluta no es natural, es efecto de la gracia, *pues de ser natural existiría después del pecado*.

Un paso más y tendremos la llave del sistema tomista en los problemas citados. ¿Cuál es la misión de la gracia antes y después del pecado? "*Homo—escribe (I, q. 95, a. 4, ad. 1m.)—post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum sed non magis; quia homo etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est principalis necessitas gratiae*". En otros términos: la necesidad de la gracia no procede solamente del pecado, pues, aunque éste no existiera, siempre sería necesaria para constituirnos en el orden sobrenatural y para conseguir la vida eterna. Al tocar la cuestión del mérito, escribe luego (1-2, q. 114, a. 2): "*Nulla creatura est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur*". La razón es clara: lo natural no puede ser principio del mérito respecto de lo sobrenatural, que es de orden superior (*excedens*).

En suma: la misión de la gracia y del orden sobrenatural respecto de la naturaleza, con todas sus exigencias y derechos, queda perfilada con dos afirmaciones fundamentales del Doctor Angélico, que tendremos que recordar más de una vez. Es la primera la que estampa en uno de los primeros artículos de la primer acuestión de la *Summa*: *La gracia no destruye la naturaleza, antes la perfecciona y suple sus fallos*" (I, q. 1, a. 8, ad 2m.). El otro principio preside las soluciones de Santo To-

(17) Sto. Tomás, I, q. 95, a. 2, ad. 3 m.: «Perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas. Temperati enim est concupiscere sicut oportet, et quae oportet, ut dicitur. (Ethic., lib. III, cap. 11).

más en las diversas cuestiones acerca de los infieles y más concretamente en los que atañe a la legitimidad del poder de los príncipes infieles. Sin otro motivo que pueda justificar la deposición de un príncipe infiel o no cristiano, por el sólo hecho de su infidelidad, no deja de ser príncipe y autoridad legítima. El Derecho divino no anula el Derecho humano, como la gracia no destruye la naturaleza. "*Jus autem divinum; escribe (2-2, q. 10, a. 10 y q. 12, a 2), quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione*".

La trascendencia de estos principios en el orden teológico y jurídico no se le ocultan a nadie. ¡Cuántos problemas inútiles, cuántos errores se hubieran evitado de haberlos tenido en cuenta! Un breve análisis de los problemas confirmará nuestras predicciones.

5.—CONSECUENCIAS DE LA DOCTRINA EXPUESTA EN LOS PROBLEMAS TEOLOGICOS.—Sean las primeras que recordemos las que giran alrededor del pecado original y sus efectos. En la primera época de la Escolástica, cuando nace en el siglo XII, prevalece una tendencia un tanto material al exponer el difícil problema del pecado hereditario. Algunas frases desgajadas del árbol frondoso de las obras de San Agustín, abonaban esta tendencia, que no puede atribuirse en justicia al gran Doctor de la gracia. Se exalta de tal modo el estado de nuestros primeros padres antes del pecado y se rebaja hasta tal punto nuestra naturaleza después de él, que en el primero no parecen sino ángeles y en el segundo demonios. No se cuidan de notar lo que era y es natural y lo que era y puede ser efecto de la gracia sobrenatural. De aquí nacen esos problemas que los mismos teólogos se crearon, al tratar del libre albedrío y de la remisión del pecado por el Bautismo.

Conceden, en mayor o menor grado y con matices que no podemos exponer ahora en detalle, que la concupiscencia, la rebelión de los sentidos, es pecado: Anselmo de Laón, Hugo de San Víctor, el autor aun hoy discutido de la *Summa Sententiarum* y el autor de las *Sententiae Divinitatis*, Lombardo, Rolando Bandinelli (Alejandro III) y Roberto de Melum, entre otros

del XII. En el XIV es necesario citar al Ariminense (18). En el XIII los grandes teólogos reproducen esas doctrinas en las objeciones, que resuelven con la distinción conocida: la concupiscencia no es formalmente el pecado, es lo material. Para Santo Tomás esta frase tiene un sentido analógico, harto precario, pues en buena doctrina tomista la concupiscencia es natural y el desorden es un efecto indirecto (19).

Pero no era esto lo peor. Al tratar del libre albedrío después del pecado, estampan afirmaciones que no desagradarían a los protestantes, aunque ellos no caigan en el error manifiesto por ir atenuadas esas afirmaciones con otras expresiones que hacen posible una benévola y hasta justa interpretación, que los distancia del error. Nos referimos a las frases "*Non posse non peccare*", y a la impotencia o pérdida del libre albedrío, por el pecado original, para toda obra buena, al usar mal de él nuestros primeros padres, sin distinguir de si es buena con bondad natural o sobrenatural. Las frases las encontramos en la *Summa Sententiarum*, en las *Sententiae Divinatis*, en San Bernardo, en Hugo de San Víctor, en Roberto de Melum, en Lombardo y en otros del siglo XII (20). En el siglo XIII pasa a la esfera de las objeciones, que resuelven diciendo que se entiende en cuanto que no podemos librarnos del pecado contraído. La idea ya la indican algunos del XII y por eso se libran del error, aunque la frase no aparezca siempre con la debida explicación, que es necesario buscar en otros lugares. San Anselmo también las cita, pero las explica, y por no ser de esta tendencia en lo del pecado original no lo incluimos con los otros.

Amén de esto, otros teólogos del XII exponen el libre albedrío en función de la gracia y lo definen diciendo: es la actitud de la voluntad para obrar el bien con la gracia (*gratia operante*),

(18) Anselmo de Laon, *Sententiae*, p. 72; Hugo de S. Víctor, *De Sacramentis*, etc., Lib. I, pars VII, cap. 28, col. 298 (PL. 176); *Summa Sententiarum*, Tract. III, cap. 11 (PL. 176, 107); *Sententiae divinitatis*, Tract. III, p. 43-4; Lombardo, *Sententiae*, lib. II, dist. 30-1; Rolando Bandinelli, *Sententiae*, p. 136; P. Martín, O. P., *Les idées de Robert de Melum*, etc., en la *Rev. de Sc. Phil. Theol.*, VII (1913), p. 723-5; Greg. Arimensis, II *Sent.*, d. 30-1.

(19) Sto. Tomás, *Sent.* II, Dist. 30-1; *Summa*, 1-2, q. 86, a. 1-a. Es de importancia el art. 1, donde distingue entre lo natural y lo sobrenatural, como diremos luego.

(20) *Suma Sent.* Tract. III, cap. 8, col. 101; Hugo de San Víctor, *Ob. Cit.*, P. VI, cap. 17, col. 272-3; *Sententiae divinitatis*, Tract. III, p. 41-3.

y el mal cuando no está asistido por ella (*gratia deserente*). Es la doctrina del autor de las *Sententiae Divinitatis* y de la *Summa Sententiarum*, entre otros varios, pues fué harto común esta manera de definir nuestro libre albedrío, sin distinguir de qué bondad se trata. No estará de más recordar que San Bernardo se creyó en el deber de denunciar una proposición de Abelardo, por decir que podemos hacer algo bueno con solas nuestras fuerzas.

Estas expresiones, en las que queda tan mal parada la libertad del hombre, no son las únicas. A través de ellas, repetidas de un modo casi mecánico, pues los teólogos del XII se copian de una manera sorprendente, queda el lector con una impresión harto dolorosa. Lo menos que se puede afirmar es que la claridad de ideas y conceptos no era patrimonio de aquellos primeros teólogos, cuando la Teología se sistematiza. En el Ariminense, con ser del siglo XIV, encontramos los mismos defectos y las mismas expresiones (21). Tomás Bradwardino es de la misma tendencia (22).

Estos defectos se corrigieron en el siglo XIII, cuando la Teología llega a su perfección, como ciencia de lo revelado. El influjo de las ideas filosóficas, y sobre todo de Aristóteles, contribuyó a este triunfo, logrado, a pesar de la oposición, gracias a San Alberto y a Santo Tomás, con la Orden Dominicana, que puso todo su influjo a favor de las nuevas ideas. Aunque pertenecen a la antigua tendencia, saben salvar los escollos Alejandro de Hales y San Buenaventura (23). Con mayor motivo logra esto Pedro de Tarantasia, el futuro Papa dominico, pues sus Comentarios a las Sentencias dependen de Santo Tomás (24).

Concretándonos al Doctor Angélico digamos luego que tanto en las *Sentencias*, obra de su juventud, como en la *Summa*, que escribe al morir, brilla la misma doctrina y en las dos partes comienza por distinguir entre lo natural y lo sobrenatural, y

(21) Gregor. Arimensis, *In II Sent.*, Dist. 79-9. Este teólogo, por no distinguir, no concibe acto bueno con bondad absoluta (*simpliciter*) sin la gracia. Véase la distinción 41, donde trata de los actos de los infieles.

(22) Thomas Bradwardinus, *De Causa Dei contra Pelagium*, Lib. II, cap. 2-3. Con él incluyen algunos a Roberto Eliphat (Alifas) y a Dionisio Cartusiano. En éste no hemos encontrado tal doctrina.

(23) Alej. de Hales, *Summa Theol.*, II P., Lib. II, inq. 2, Tract. 3, q. 2, cap. 2, memb. 10; S. Buenaventura, *In II Sent.*, d. 24, art. 1, q. 2.

(24) P. de Tarantasia, *In II Sent.*, Dist. 28, q. 1. En la q. 2, a. 1, explica cómo San Alberto el "*non posse non peccare*".

se dibuja la distinción entre potencia física y potencia moral. Si se considera la naturaleza en sí, nada perdieron ni el hombre, ni los ángeles. Bajo este aspecto "*bonum naturae nec tollitur, nec diminuitur per peccatum*", escribe en la *Summa*, confirmando su antigua doctrina (25). A pesar de esto, algunos defectos de la naturaleza humana, después del pecado, aunque sean naturales, se nos presentan como penas, si los consideramos a través del estado en que fué creado el hombre, que fué un estado de gracia sobrenatural, según Santo Tomás (26). Así se explica también que el libre albedrío, quedando íntegro como potencia física (27), encuentre más dificultad para obrar el bien, siquiera sea un bien con bondad natural. Son causas morales contrarias, que se interponen a la realización práctica del bien. Santo Tomás no olvida, como no puede olvidar ningún moralista y psicólogo, la urdimbre de causas y concausas que influyen en el buen éxito del acto humano. Leyendo esta misma q. 85 de la 1-2, puede advertirse cómo Santo Tomás distingue entre los efectos directos e indirectos del pecado, dejando a salvo la naturaleza con todas sus potencias. El desorden de la concupiscencia, la muerte, son efectos «per accidens»—como dirá él—, y son penas atendiendo al estado de gracia, pero son naturales en sí mismos y por parte del cuerpo. El "*vulneratus in naturalibus*" no tiene otro sentido (28).

Esta posición de gran teólogo y de psicólogo hubiera evitado también los excesos de otros teólogos que siguieron un camino opuesto. En el siglo XII, aparte de la sentencia de San Anselmo, que cifra el pecado original en la privación culpable de la justicia primitiva (29), y que será desenvuelta en el XIII, prevaleció otra tendencia, unida al nombre del célebre Abelardo, y que contará con muchos partidarios entre los nominalistas del XIV y XV. En el siglo XVI se suman a ella algunos controversistas.

Para Abelardo el pecado original es el reato a la pena, pero sin culpa alguna en los niños. La naturaleza, en buenos térmi-

(25) Sto. Tomás, *In II Sent.*, Dist. 30. q. 1, a. 1; *Summa*, 1-2, q. 85, a. 1.

(26) *Id.*, *Ibid.*

(27) Santo Tomás, I. q. 83, a. 2, ad 3m.; 1-2, q. 85, a. 1-3.

(28) *Id.*, *In II Sent.*, Dist. 30, q. 1, a. 1, ad 3m.

(29) S. Anselmo, *De Conceptu Virg.*, cap. 3 y 7 (PL, 158).

nos, queda pura, sin mancha, aunque sin gracia (30). Scoto, Ockam, Juan Mayor, Santiago de Metz, Durando, etc., aunque con matices diversos, reducen el pecado original a la nada (31).

Supuesta esta doctrina, no es de extrañar que ponderen el poder del libre albedrío, no sólo en el orden natural, sino en el sobrenatural. Sin reparar en las distinciones de Santo Tomás ya apuntadas, y que sus discípulos del XIV y XV conservan, recibiendo pleno desarrollo en el XVI con Cayetano y la Escuela Española, los nominalistas del XIV y XV se lanzan por una pendiente peligrosa, que no desagradaría a Pelagio. Nos referimos al problema de la preparación a la gracia santificante. Son las consecuencias del desconocimiento del orden sobrenatural con todos sus fueros.

Durando, Gerson, Almaino, Biel, siguiendo a Ockam, con los demás afines, defienden, con matices semejantes, que podemos prepararnos a la gracia santificante con los actos buenos naturales. Si alguno de ellos habla de un auxilio especial por parte de Dios, es tan imprecisa esta frase, que nadie puede reconocer en ella la verdadera gracia actual (32). Es la herencia que se transmite a los controversistas, autodidactos en Teología muchos de ellos, y que recogen teólogos de nombre, dando origen a controversias muy sonadas.

Harto diferente es la doctrina de Santo Tomás y sus discípulos. En primer término, el verdadero concepto de la gracia actual y habitual, que ha prevalecido después, se debe al Doctor Angélico. Por la segunda nos constitutimos en el orden sobrenatural, somos intrínsecamente justos y gratos a Dios; por la primera nos preparamos, con preparación real y positiva, a la gracia santificante. Supuesta la distinción radical entre los dos órdenes, se comprende que sólo un principio de orden sobrenatural nos pueda dar esa preparación. Defender lo contrario vale

(30) Abelardo, *Scito teipsum*, cap. 3 (PL, 178, 641), y capit. 14, col. 654. En la Apología trata de explicarse, pero la doctrina queda.

(31) Scoto, *In II Sent.*, dist. 30, q. 1; Ockam, *In II Sent.*, dist. 26; Major, *In II Sent.*, dist. 30, q. 2; Almaino, *Moralia*, Tract. III, cap. 19; Koch, *Jakob von Metz*, O. P., en *Archiv d'Hist.* (1929), p. 201 y 221; Durando, *In II Sent.*, dist. 30, q. 2.

(32) Durando, *In II Sent.*, dist. 29, q. 5; Gerson, *Liber de Vita Spirituali animae*, lct. 1; Almaino, *Moralia*, Tract. I, cap. 15-16; y Tract. II, cap. 9. Biel, *In II Sent.*, dist. 27 q. unica, a 3.

tanto como ignorar algo fundamental en Teología, la ciencia de lo revelado y de lo sobrenatural. El mismo Doctor Angélico, que en los Comentarios de su juventud a Pedro Lombardo, se había deslizado (33), rectifica noblemente en la *Summa* (34), como lo hizo también el mismo San Agustín. Pero hay teólogos posteriores y modernos que no entienden de rectificaciones y nos hablan de una preparación, abusando de los términos, que es inadmisibles en buena Teología. ¿Quién de nosotros dirá que un hombre está preparado para ejercer la Medicina por el hecho de no ser un asesino?

Con el Doctor Angélico están San Alberto Magno, Alejandro de Hales, San Buenaventura, Tarantasia, Egidio Romano, Ricardo de Mediavilla, Herveo, Juan de Nápoles, el Paludano, San Antonino de Florencia, Tomás de la Argentina—que parece desconocer la rectificación de Santo Tomás—Capreolo... y luego todos los grandes comentaristas de la *Summa*, Cayetano, Conrado Köllin, Ferrariense, Deza, Vitoria, los dos Sotos, Medina, Báñez... No descendemos a citar textos, que los tenemos a mano, por no ser necesarios a nuestro objeto. Sólo intentamos señalar tendencias y causas.

Con mayor relieve, si se quiere, se acusa la trascendencia de la distinción de Santo Tomás entre el orden natural y el sobrenatural en otros problemas no menos discutidos que el anterior: nos referimos al problema de la justificación y del mérito. Y para que todo cuanto llevamos escrito se confirme, diremos también que las teorías sobre el pecado original repercuten de nuevo en estas cuestiones.

Para abreviar diremos luego que, en buena doctrina tomista y católica, la justificación verdadera no se concibe, ni siquiera es posible, sin la gracia santificante, habitual, pues ser justos vale tanto como estar constituidos en el orden sobrenatural, ser intrínsecamente gratos a Dios, limpios del pecado; en una palabra, tener aquella sobrenaturaleza que nos hace verdaderos hijos de Dios, hermanos de Cristo y herederos del cielo. Defender lo contrario equivale a sostener que lo natural es a la vez sobrenatural, que lo blanco es negro, y que el hombre puede ser a la vez

(33) Sto. Tomás, *In II Sent.*, dist. 28, a. 4.

(34) Id., 1-2, q. 109, a. 6; q. 112, a. 3.

piedra y, en suma, que las esencias de las cosas dependen de la voluntad caprichosa de Dios, como si su omnipotencia se extendiese a lo absurdo. Fundados en esto, destacamos como nota distintiva del tomismo y como una de sus innovaciones trascendentales, el intelectualismo de Sano Tomás frene al voluntarismo teológico y jurídico de sus contrarios. El que quiera convencerse de esto y de todo lo dicho, lea, al menos, las qq. 109-114 de la 1-2 de la *Summa* y léalas con criterio teológico y ojos de historiador.

Por desconocer o por olvidar esta doctrina fundamental, que consagrará el Concilio de Trento, nos encontramos, entre los teólogos medioevales, con afirmaciones que sorprenden. Por diferentes caminos caen en errores semejantes. Los teólogos que vinculaban el pecado original a la concupiscencia, se encuentran ahora con una dificultad casi insoluble. El pecado original y todo pecado, si lo hubiera, se perdona por el Bautismo; pero la concupiscencia queda, como sabemos todos. ¿Qué justificación es ésta? Una frase de origen escriturario (35), pero amparada en San Agustín, como tantas otras, separadas del contexto, les sirve para salir del paso: la concupiscencia queda, pero no se *imputa* a pecado. En buen castellano: el pecado queda, pero Dios no lo considera, no lo castiga. Los protestantes se aprovecharán de estas afirmaciones, vaciando aún más el pobre contenido del *non imputari*, que en San Agustín tiene un sentido verdadero. La frase y la idea, con variantes, las encontramos en San Anselmo, en el autor de la *Summa Sententiarum*, en las *Sententiae Divinitatis*, en Lombardo, Roberto Puleyn, Rolando Bandinelli, Gandulfo de Bolonia, Gregorio Ariminense, etc. (36). Pedro Juan Olivi fué acusado en el Concilio de Viena (1311-1312) de admitir que los niños reciben la remisión del pecado original, pero no la gracia y las virtudes. Por su concepto extrinsicista del pecado hereditario refutan y recogen la idea del *non imputari* los de la Escuela de Abelardo (37) y luego los de la tendencia no-

(35) La frase viene del Salmo 31, 2: «Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum»

(36) Anselmo de Laón, *Sententiae*, p. 83-4; *Summa Sententiarum*, Tract. III, cap. 11 (PL., 176, col. 107); *Sententiae Divinitatis*, Tract. III, p. 46-7; Lombardo, *II Sent.*, dist. 32, c. 1; Rol. Bandinelli, *Sententiae*, p. 134-5; Gand. de Bolonia, *Sent.*, Lib. II, 226, p. 273; Greg. Ariminense, *In II Sent.*, dist. 30-4, art. 4.

(37) *Epitome Christianae Theologiae*, cap. 37 (PL. 178).

minalista en los siglos XIV y XV. Una distinción mal entendida y peor aplicada servirá a los nominalistas de escudo para todas sus hipótesis aventuradas. Todos ellos reconocen que *de hecho*, según la omnipotencia ordinaria de Dios, es necesaria la infusión de la gracia santificante o habitual; pero no repugna según la omnipotencia absoluta de Dios, el que seamos justos y se nos perdonen los pecados sin la infusión de dicha gracia. Somos justos, el pecado ya *no se nos imputa*, Dios no lo castiga, cierra los ojos para no verlo, aunque el alma siga mancillada. ¡He aquí un pobre y falso concepto, según estos teólogos, del orden sobrenatural! ¡Como si el leproso se curase al cerrar sus ojos para no ver su lepra o por cubrirla con un manto de seda!... Los protestantes poco tuvieron que hacer: pasar de la posibilidad al hecho.

Por fortuna la doctrina de Santo Tomás tuvo en todo tiempo aguerridos defensores. Contra ese posibilismo y voluntarismo de Scoto, Ockam, Pedro de Ailly, Marsilio, Gerson, Biel, Mayor, Almaino, etc.—que con pequeñas diferencias comulgan con las mismas ideas (38)—prosигuen sus discípulos la línea recta de la verdad. El Doctor Angélico es harto explícito no sólo en la doctrina general, que constituye uno de los pilares de su sistema teológico, como es notorio, sin también en las cuestiones concretas que ahora recordamos. Basta leer en la *Summa* la q. 69 de la III Parte, y se verá cómo Santo Tomás no concibe la remisión del pecado por el Bautismo sin la infusión de la gracia y cómo impugna ya a los que admitían la posibilidad de dissociar estas dos cosas. Si se quiere conocer su pensamiento acerca de la justificación en general, bastará leer la q. 113 de la 1-2. El "*non imputari*" lo recuerda Santo Tomás en una de sus objeciones, como tantas otras expresiones mal entendidas, y la expone en el único sentido aceptable que tiene y puede tener. El «*non imputatur*» de Dios incluye un acto causativo de su divina voluntad, que se traduce en el efecto, que es la gracia santificante.

(38) Scoto, *In IV Sent.*, dist. 1, q. 6; *Reportata Paris.*, lib. I, Dist. 17, q. 1); Durando, *In II Sent.*, dist. 30-4; Ockam, *In I Sent.*, dist. 17, q. 1; Pedro de Ailly, *Quaestiones... I Sent.*, q. 9, a. 2; Gerson, *De Vita Spiritual...*, lect. 1, Coroll. 9; Biel, *In I Sent.*, dist. 17, q. 1 y *In II Sent.*, dist. 26, q. única, a. 2; Almaino, *Moralia*, Tract. II, cap. 8; *De Poenitentia*, dist. 14, a. 2; J. Major, *In I Sent.*, dist. 17, q. 2.

Con el Doctor Angélico están otros grandes Maestros del XIII, aunque no le igualen en claridad de ideas, ni profundidad de pensamiento. Posteriormente, en el XIV, los dominicos Herveo, Juan de Nápoles, el Paludano, y el agustino Tomás de Strasburgo siguen fieles al Doctor Angélico (39). En el XV, aparte San Antonino y el Cartusiano, Capréolo prepara el renacimiento y triunfo de la verdadera doctrina, que tiene por paladines a Cayetano, Conrado Köllin, Deza, Vitoria, los dos Sotos, Medina, etc. etc. La herejía protestante abrirá los ojos a muchos y Trento marcará el camino real de la verdad. Trento no condenó, es verdad, a ningún teólogo católico de un modo directo; fué norma del Concilio; pero algunas opiniones no son armonizables en buena Teología con sus definiciones. Es, pues, necesario darles de mano para siempre, recordándolas para apreciar la trascendencia de los falsos principios que contaminaron a tantos teólogos, incluso a algunos dominicos célebres, que se desviaron en algunos puntos concretos arrastrados por la corriente. Por fortuna para la Iglesia y para España la casi totalidad de los dominicos fueron fieles a los principios y soluciones del Maestro del siglo XIII.

Por idénticas causas nos encontramos con los mismos errores en la cuestión del mérito, ya se trate del mérito respecto de la gracia santificante, ya respecto de la vida eterna. La conocida distinción entre potencia ordinaria y potencia absoluta de Dios les sirve de nuevo para sus hipótesis posibilistas. No debe sorprendernos. Quienes no tienen un exacto concepto del orden sobrenatural y admiten que no hay una diferencia intrínseca y substantiva entre el acto natural y el sobrenatural, no pueden tampoco ver lo que es mérito respecto de la vida eterna. Con frecuencia se confunden, en los teólogos de esta tendencia, cosas que nos parecen elementales. Es indudable que Dios puede lograr en un instante nuestra conversión, darnos gratuitamente la gloria, como nos da la gracia santificante; pero de aquí no se sigue que podamos merecer la gloria con una obra buena, con

(39) Herveo, *In I Sent.*, dist. 17, q. 2; J. De Nápoles, *Quaestiones...*, q. 1-3; Tomás de Strasburgo, *In II Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 1; Capréolo, *In I Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 1. Las ideas de los teólogos del XVI pueden verse en sus comentarios a la 1-2, q. 113, o en cuestiones afines.

bondad natural y sin el principio del mérito, que es la gracia santificante. El mérito exige, por su naturaleza e intrínsecamente, si es que las palabras son algo más que sonidos sin ideas, cierta proporcionalidad con el premio, cierta igualdad, la posible entre la creatura sobrenaturalizada y Dios.

Es lo que no vieron estos teólogos, que no citamos por no alargarnos y porque sería repetir los mismos nombres. Si añadiríamos, sin embargo, para concluir esta parte de nuestro trabajo, que hay ciertas distinciones antiguas y modernas que más contribuyen a la confusión de ideas que al progreso de la Teología. Sería conveniente reservar la palabra mérito, al mérito verdadero, sobrenatural, efecto de la gracia habitual, y designar de otro modo esos méritos negativos y remotos, de «congruo», frase ambigua y de extensión muy variada, con que se llenan obrar antiguas y modernas.

Para que los campos queden deslindados, es necesario, ante todo, que no se olvide en ningún momento lo que es el orden de la gracia y sus exigencias. Por olvidarlo negaban generalmente los nominalistas la necesidad de las virtudes morales infusas. Como es sabido, el Doctor Angélico no se contenta con las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Firme en su concepto del orden sobrenatural, y consecuente con el paralelismo establecido entre los dos órdenes, distingue la gracia de la caridad y defiende la necesidad de las virtudes morales infusas contra la opinión corriente en su época, que tendrá muchos seguidores entre los nominalistas y los llamados agustinianos, con harta impropiedad. En el ser natural tenemos alma y potencias; en el ser sobrenatural tenemos gracias y virtudes; en el orden natural tenemos por el alma el ser específico de hombres, de seres racionales; en el orden sobrenatural la gracia nos da el ser de cristianos, participación de la naturaleza divina. Pero así como en lo natural el alma obra por sus potencias, así en el sobrenatural obramos por las virtudes infusas que se reciban en ellas y que son los principios inmediatamente operativos. Si el principio escolástico "*operari sequitur esse*" tiene algún valor, fácilmente se comprende que no puede darse un acto sobrenatural sin la elevación correspondiente de la potencia de que procede. He aquí la necesidad de elevar *todo el hombre*—no sólo la inte-

ligencia y la voluntad—al orden sobrenatural mediante las virtudes morales infusas, pues sólo así es posible obrar y merecer, con todos los actos humanos, la vida eterna (40).

EN SUMA : el Doctor Angélico, con su doctrina sobre la gracia y las virtudes es consecuente con la distinción básica entre el orden natural y el sobrenatural, descubriéndonos a la vez toda la grandeza de esta vida, divina por participación, que todos debemos amar como el mayor de los tesoros y que todos debemos vivir para ser verdaderamente cristianos.

6.—CONSECUENCIAS DE LA DOCTRINA DE STO. TOMAS EN EL ORDEN JURIDICO.—En el título de nuestro discurso nos referimos también a la transcendencia de la distinción del orden natural y sobrenatural en el campo jurídico. Es posible que algunos hayan quedado sorprendidos de esto. La sorpresa desaparecerá a poco que reflexionen y que recuerden algunas sonadas controversias teológico-jurídicas. Por nuestra parte sólo queremos consignar aquí las que se desarrollaron en tiempo de Bonifacio VIII con Felipe el Hermoso de Francia, que perduran, bajo distintas formas, en los siglos siguientes, y las no menos trascendentales que tienen lugar en España en nuestra época imperial.

Como es sabido, a fines del siglo XIII y principios del XIV estalló el conflicto entre Bonifacio VIII y el Rey de Francia Felipe el Hermoso. Las ideas venían chocando desde tiempos atrás y no pueden olvidarse conflictos ruidosos entre el poder eclesiástico y civil en los siglos anteriores. Con todo, ahora el choque es de los más violentos que se han conocido. Pronto se forman tres bandos : el de los defensores exagerados del Papado, el de los que exaltaban con exceso el poder de los Emperadores y Reyes y, por fin, los que adoptando una actitud intermedia, daban al Papa lo que es del Papa y al César lo que es del César, lo que le pertenecía como autoridad secular o civil. Entre los defensores exagerados del Papado, al que concedían no sólo la supremacía espiritual, sino también la temporal, sobresalen Egidio Romano, Santiago de Viterbo—más moderado—Agustín Triunfo, Alejandro de San Elpidio, agustinos, con el franciscano Al-

(40). Sto. Tomás, 1-2, q. 63, a. 3-4.

varo Pelayo. Tiene cierta afinidad con ellos—aunque en otros puntos les es contrario—el dominico Tolomeo de Luca, que, siendo discípulo de Santo Tomás y continuador de su obra "*De regimine Principum*" o "*De Regno*", no supo explotar, ni comprender todo el alcance de sus principios (41). Para ellos el Papa es el "*Vicarius Dei*" y "*Vicarius Christi*", en lo espiritual y temporal, que tiene en su mano los dos poderes, simbolizadas por las dos espadas de S. Pedro (*duo gladii*), que ejerce o puede ejercer directamente o por delegación. No niegan, es verdad, toda potestad a los Ryes y Príncipes en lo temporal o civil, pero la supeditan en su origen y en su ejercicio al Papa. A través del Papado reciben de Dios la autoridad civil en su poder, pues sólo con su beneplácito es verdaderamente legítima; en cambio el Papa la recibe inmediatamente de Dios y la trasmite a Príncipes o Reyes, cuando el bienestar del mundo lo exige, la paz de la Iglesia y el bien de las almas. Es el traslado al orden ideológico de una relación de hecho entre la Iglesia y los Estados, durante siglos, en los que la intervención de la Iglesia fué beneficosa, en más de una ocasión, aunque también tuvo sus quiebras para la misma Iglesia. Como no tratamos de hacer una historia detallada, ni de repetir ideas y citas que estampamos en otros trabajos (42), sólo queremos añadir que esta tendencia se manifiesta en España con el descubrimiento de América. Las ideas de Palacios Rubios (43), las de Sepúlveda y otros que apoyaban el imperialismo español a través de la Bula de Alejandro VII, tienen este origen (44).

Por el lado opuesto se hallaban los regalistas de Felipe el

(41) Egidio Romano, *De Regimine Principum. De Renuntiatione Papae, De Ecclesiastica Potestate*; Santiago de Vierbo, *De Regimine Christiano*; Agustín de Ancon, *Summa de Ecclesiastica Potestate*; Tolomeo de Luca, *De Regimine Principum* (parte), *Determinatio compendiosa*; Alvaro Pelayo, *De Statu et Planctu Ecclesiae*.

(42) En la *Primera Semana Teologica* celebrada en Madrid a primeros de octubre de 1941 tratamos por extenso de esta materia y de estos autores. Se publicará cuando el tiempo y las circunstancias nos lo permitan. También tocamos esta cuestión en nuestro trabajo sobre "*Domingo de Soto y su doctrina jurídica*", que la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas se dignó premiar y que esperamos publicar en el presente año.

(43) Bullón, *El Doctor Palacios Rubios...*, p. 257-64.

(44) Como es sabido, Sepúlveda sostuvo agria polémica con Las Casas, en la que intervino Domingo de Soto. Sorprende que algunos censuren a Las Casas, sin distinguir actitudes y doctrinas, y ponderen a Sepúlveda. De triunfar las ideas de éste, nuestra obra colonizadora no sería tan gloriosa como es.

Hermoso y Luis de Baviera, con los sucesores de los siglos siguientes. Son harto conocidos los nombres de Marsilio de Padua y Guillermo Ockam, con una multitud de juristas seculares y eclesiásticos, que se apoderaron de la Universidad de París y de otras muchas. Prescindiendo de diferencias, bastante notables entre muchos de ellos y entre los dos citados (45), diremos que los teólogos y juristas de esta tendencia no se contentan, como sería justo, con atribuir y conceder al poder civil la independencia y soberanía necesarias en lo temporal, sino que extienden su potestad a materias espirituales y eclesiásticas. Son los laicistas de la época, que servirán de base a los errores protestantes. Por fortuna no todos fueron extremistas. Las ideas de Santo Tomás no murieron; la lucha fué ocasión para que se manifestase su fecundidad insospechada. La distinción entre el orden natural y el sobrenatural, las ideas teológico-jurídicas, sistematizadas a través de un Aristóteles cristianizado por su genio, su aplicación a diferentes cuestiones de la época, reviven para imponerse y para triunfar. La Historia es elocuente en este sentido. El Doctor Angélico no escribió directamente ningún tratado «De Ecclesia», que es de época posterior, ni siquiera obra alguna en que aborde de un modo exclusivo los problemas jurídico-políticos; pero comentó las obras de Aristóteles donde se tocan estas cuestiones y en múltiples lugares de sus obras teológicas da los principios y las soluciones necesarias, que bastarán a los discípulos para acertar en los problemas nuevos. En la misma *Summa*, catedral de la ciencia teológica, hay elementos sobrados, sobre todo en los tratados sobre las Leyes, la Justicia y el Derecho, con que elaborar todo el sistema, con sus múltiples derivaciones. No puede, pues, sorprendernos que sean precisamente sus discípulos, y más particularmente los teólogos dominicos, los que en España y fuera de España aciertan con esa tendencia intermedia, en la que se armonizan el poder espiritual de los Papas con el poder temporal de los Reyes, salvando los derechos de la Iglesia y del Estado, como se salvan los de la personalidad humana.

Baste recordar a Juan de París, a principios del XIV, en quien hay poco que corregir, aunque algunos crean lo contrario; al

(45) Marsilio de Padua con su *Defensor Pacis* no puede ir con Guillermo de Ockam, autor del *Breviloquium de Potestate Papae*. En aquel apenas hay nada aceptable; en éste sí.

Cardenal Torquemada en el xv y a Cayetano, Vitoria, Domingo de Soto y Pedro de Soto, Báñez, con los demás teólogos españoles del siglo xvi. Sus doctrinas son el fruto sazonado de los principios tomistas que nos son conocidos. Si alguno de los teólogos tomistas se desvió en problemas secundarios, lo hicieron arrastrados por el ambiente y el torbellino de la controversia; pero la doctrina se perpetúa en la Orden y dará sus mejores frutos en la España de nuestro Siglo de Oro. Sólo con esta doctrina y con la actuación de los Dominicos pudieron nacer las mejores Leyes de Indias, y antes las de Burgos de 1512.

Se recordará que como exponente de la distinción entre el orden natural y el sobrenatural, con sus exigencias y derechos respectivos, recordamos dos afirmaciones fundamentales de Santo Tomás: "*La gracia no destruye la naturaleza, antes bien la perfecciona y suple sus fallos*" (I, q. 1, a. 8, ad 2m.): *El Derecho Divino no quita, ni acrecienta, ni disminuye el Derecho humano* (2-2, q. 10 y 12, art. 2). Las consecuencias pueden ya adivinarse, pues con ellas adelantamos otras afirmaciones, que valen por todo un sistema teológico-jurídico.

El Doctor Angélico, que concede al Papa la plenitud de la potestad espiritual sobre toda la Iglesia y sobre todos sus ministros (46), que hace derivar a través del sucesor de San Pedro los poderes propios de Obispos y Sacerdotes (47), que defienden la supremacía del Papa sobre el Concilio, pues a él toca convocarlo, reunirlo y confirmar sus definiciones, como puede prescindir del Concilio y definir por su cuenta (48), no podía olvidar que la Iglesia es una sociedad espiritual, sobrenatural en su origen, en sus fines y en sus medios propios, pues nace del Derecho divino positivo, y es posterior a la Sociedad natural, que se asienta sobre el Derecho natural, que él llama también divino, y no sin causa, pues de Dios procede a través de nuestra naturaleza racional en cuanto creador y ordenador del universo.

El hombre—decía Santo Tomás—es naturalmente social, de la sociedad civil. Al afirmar esto sentaba la base firme del origen natural del Estado y de toda autoridad civil, pues ante el

(46) Sto. Tomás, *Summa Theol.*, III, q. 72, a. 11, ad 1m; 2-2, q. 89, a. 9, ad 3m; *Quodlibet*. XII, q. 19, a. 30.

(47) Id., *Summa Contra Gentes*, lib. IV, cap. 76.

(48) Id., 2-2, q. 1, a. 10; *De Potentia*, q. 10, a. 4, ad 13.

Derecho natural ceden o se detienen otros Derechos humanos y divinos, por ser aquél su base o porque Dios no se contradice. Todo lo demás son consecuencias lógicas, que él mismo deduce, cuando se presenta la ocasión y que deducirán sus discípulos en el correr de los tiempos, al surgir nuevos problemas. En confirmación de lo dicho recordemos al azar algunos problemas expuestos por Santo Tomás y sus discípulos.

En la *Summa* (2-2, q. 10), trata Santo Tomás de la infidelidad y de los infieles, y aquí podemos encontrar cuatro cuestiones, que el Santo resuelve aplicando su doctrina fundamental. En el art. 4.º dice que no todos los actos de los infieles son pecado; en el art. 8.º, que los infieles no deben ser obligados a aceptar la fe por la fuerza, y en el art. 10 reconoce la legitimidad del poder civil ejercido por un Príncipe infiel. Santo Tomás procede con rigor lógico. Lo natural, definimos antes, repitiendo sus palabras, no se acrecienta, ni se disminuye con el pecado; el infiel, aunque en estado de pecado, no es incapaz, por lo tanto, de ejecutar algunos actos buenos con bondad natural. Tiene una naturaleza humana, con los derechos inherentes a ella; tiene inteligencia, es libre, puede constituirse en una sociedad organizada. Goza, pues, de los derechos propios, que un poder extraño, sea la Iglesia o sea un Rey, no puede conculcar por el sólo hecho de ser infiel. En este art. 10 es precisamente donde estampa el principio citado: "*Jus divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex ratione*"; para probar la legitimidad del poder de un Príncipe infiel. En la misma q. 10, art. 12, defiende que no pueden ser bautizados los hijos menores de los judíos e infieles "*invitis parentibus*", contra la voluntad de sus padres. Razón: Por derecho natural el padre tiene la tutela de sus hijos y es un derecho anterior y superior al que gozan la Iglesia y el Estado. El que la Iglesia y el Estado puedan intervenir a cierta edad, y aún antes, es porque surgen los derechos naturales y divinos del hijo, que el Estado y la Iglesia deben amparar.

Por las mismas razones el infiel, como todo hombre, tiene derecho a poseer, a ser dueño de sus haciendas y disponer de ellas. Para el Doctor Angélico, el Derecho de propiedad, en su origen primero, es natural, algo inherente a la personalidad hu-

mana, que nadie puede desconocer o atropellar. El hombre, todo hombre cristiano o infiel, de una raza o de otra, goza de estos derechos (49). Recuérdese su doctrina sobre la ley y el derecho natural, y se comprenderá todo el alcance de nuestras afirmaciones. Lo natural, repetimos de nuevo, es la base sobre que se construye el Derecho humano positivo y el Derecho divino positivo; aquel mediante nuevas determinaciones, y éste mediante adiciones de un orden superior, que lo perfecciona como la gracia perfecciona la naturaleza.

En una palabra, Santo Tomás, que distinguió con tanto vigor y decisión los dos órdenes: el natural y el sobrenatural, de tanta transcendencia en Teología, señala también *dos órdenes jurídicos*, el natural con sus derivados, el derecho de gentes y el positivo humano, y el sobrenatural con el derecho divino positivo y con su derivado, el derecho eclesiástico. La distinción entre los dos poderes es un postulado para el Doctor Angélico, que supone como indiscutible, siempre que se le ofrece ocasión y aún sin ella (50). El poder eclesiástico y civil se desenvuelven cada uno en su orden, independientemente, para juntarse en la mejor de las armonías, como exige la unidad de destino del hombre cristiano, que no puede dividirse en partes.

Si volvemos ahora la vista a sus discípulos, pronto advertiremos la identidad de principios. Prescindiendo de los extranjeros, por no fatigaros más, y concretándonos a las dos figuras de más relieve de la España Imperial: Vitoria y Domingo Soto, el recuerdo de la doctrina del Doctor Angélico viene espontáneo a nuestra memoria con sólo repasar los títulos ilegítimos y legítimos con que se justificaban nuestras conquistas y los razonamientos que los acompañaban.

Vitoria empieza su Primera Relección *De Indiis*, en torno al precepto de Cristo «Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (Math., XXVIII, 19). Con el precepto del Señor plantea Vitoria la cuestión teológica, que nos es conocida: ¿Es lícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres? Después de recordar los lu-

(49) Id., 2-2, q. 66.

(50) Id. Véase por ejemplo, en la 2-2, q. 60, a. 10. tratando del juicio que la autoridad competente puede dar mediante sentencia, y la q. 147, a. 3, al tratar del ayuno.

gares en que Santo Tomás trata de esta cuestión (2-2, q. 10, a. 12 y III, q. 68, a. 10) añade: Elegimos esta materia para nuestra elección por esos bárbaros del Nuevo Mundo, vulgarmente llamados indios, que desconocidos antes en nuestras tierras, hace cincuenta años han venido a poder de los españoles. Y acerca de ellos la presente disertación tendrá tres partes. En la *primera* se indagará por qué derecho han venido los bárbaros a la sujeción de los españoles. En la *segunda*, qué potestad tienen los Reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil. En la *tercera*, qué pueden los Reyes sobre ellos en lo espiritual y en lo tocante a la religión, donde se responderá a la cuestión «propuesta» (51).

¿Cuál es la doctrina del profesor de San Gregorio de Valladolid y Salamanca y fundador del Derecho de Gentes? Este discurso no es, ni puede ser, un análisis de sus ideas, harto conocidas; pero sí queremos señalar el entronque de su doctrina con los principios apuntados de Santo Tomás.

Para desbrozar el camino, preparando el terreno a la solución de los argumentos más en boga, comienza Vitoria yendo al fondo del problema. Los indios o nativos de América ¿eran dueños de sus posesiones y sus Príncipes eran legítimos? Vitoria repasa los principales argumentos contrarios y a través de sus respuestas puede advertirse cómo el teólogo dominico parte del concepto del orden natural y de la naturaleza humana, en cuanto racional y libre, sin tener en cuenta para nada el orden de la gracia, a no ser para responder a los adversarios. Se ha pretendido decir que los indios eran esclavos por naturaleza y, por tanto, incapaces de dominio. No contentos con esto, se ha dicho que su condición de pecadores e infieles y casi sin razón les privaba de todo derecho de dominio o propiedad. ¿Qué responde Vitoria? Compárense principios y principios y se verá a Vitoria y, con él, a Domingo Soto, coincidir con Santo Tomás. Los indios nos dice—son seres racionales, hombres en suma, aunque incultos, que gozan, por tanto de los derechos inherentes a todo hombre, a la personalidad humana. Son capaces de dominio, y no pierden este derecho por ser infieles o pecadores. Razón principal: Vitoria y Soto repiten los principios de Santo

(51) Vitoria, *Relectio 1.^a De Indiis*, n.º 1 (Ed. Getino II, 283-4).

Tomás : el pecado moral no impide el dominio civil y el verdadero dominio ; la infidelidad no anula el derecho natural y humano ; el estado de gracia no aumenta, ni disminuye el derecho de propiedad, el dominio (52). En suma, los indios, antes de la venida de los españoles eran verdaderos señores de sus haciendas y, como tales, podían disponer de ellas en público y en privado y sus Príncipes eran legítimos (53). La autoridad civil no viene de Dios a través del Papa, es de origen natural y humano, repiten los dos grandes teólogos (54).

Con esto tocamos otros de los aspectos del problema que con más decisión impugnaron los grandes teólogos juristas que supieron ver el alcance de las doctrinas de Santo Tomás. ¿El Emperador es señor de todo el orbe? ¿Lo es el Papa? Para nuestros teólogos la respuesta no es dudosa ni difícil. En lo referente al Emperador, lo descartan con sólo notar que, de existir tal derecho, vendría del derecho natural, del derecho humano o del divino. Como en ninguno de ellos se encuentra la base del pretendido dominio universal del Emperador, es inútil insistir en esto. El razonamiento es lógico, claro y en todo conforme con el estilo escolástico. El hombre es naturalmente social, pero la forma de traducirse esa tendencia en la sociedad civil y de elegir las autoridades o autoridad suprema es de derecho humano positivo. ¿Cuándo y cómo fué reconocida esa soberanía universal en ningún Emperador? Nunca (55).

No es más afortunada la tesis antigua del dominio universal del Papa. Vitoria, al exponer los argumentos alegados por sus defensores, no deja de manifestar su admiración, considerando su fragilidad. Con el Cardenal Torquemada—creador del tratado «*De Ecclesia*»—repite Vitoria el mismo argumento que utilizó para negar la soberanía universal del Emperador. Ni por derecho natural, ni por derecho humano o divino puede

(52) Vitoria, *Ob. cit.*, p. 292-311 : «*Peccatum mortale—escribe (p. 296)—non impedit dominium civile et verum dominium*»; con Sto. Tomás repite Vitoria (p. 299) : «*Infidelitas non tollit nec jus naturale nec humanum; sed dominia sunt vel de jure naturali, vel humano. ergo...*» Domingo de Soto, *De Justitia et Jure*, lib. IV, q. 2, a. 1 : «*Qui est in gratia Dei nihilo plus habet aut dominii aut dominii aut juris utendi re aliena quam qui est in peccato...*»

(53) Vitoria, *Ob. cit.*, p. 309-311.

(54) *Dom. de Soto*, *Ob. cit.*, lib. IV, q. 4, a. 1; Vitoria, *Ob. cit.*, p. 325-6.

(55) Vitoria, *Ob. cit.*, p. 316; Domingo de Soto, *Ob. cit.*, Lib. IV, q. 4, a. 2.

probarse que el Papa tiene una jurisdicción universal en lo temporal. Es más : sobre los infieles no la tiene ni en lo espiritual, pues no son súbditos suyos. De tenerla, le vendría de Cristo, pues toda la autoridad del Papa procede de su condición de Vicario de Cristo. Mas es lo cierto que ni Cristo—como hombre—quiso asumir tal soberanía en lo temporal. Mi Reino—ha dicho el Señor—no es de este mundo. Con mayor razón, carece el Papa de tal potestad, pues Cristo no trasmitió a su Vicario todos sus poderes. El poder del Papa se limita a lo espiritual y sólo se extiende, de algún modo, al gobierno temporal de los pueblos, en cuanto es necesario a lo espiritual (56). La misma doctrina la encontramos en Domingo Soto (57). Es la doctrina del poder indirecto, de marca tomista, y que Juan de Paris, O. P., ya expuso *in terminis* a principios del XIV, con todo detalle.

Los dos teólogos, como sus predecesores, no olvidan la distinción del orden natural y sobrenatural y, por lo mismo, comprenden que los dos poderes, civil y eclesiástico, se desenvuelven por los distintos cauces que les determina su origen. «Si los bienes a que debe ser dirigido el hombre—escribe Vitoria (58)—y los males de que debe ser apartado, perteneciesen solamente a la vida social presente, bastaría el poder temporal y laico. Pero como la vida de los fieles se endereza no solamente al fin y estado civil, sino que con más intensidad y principalmente a los bienes eternos... síguese que para estimular y dirigir a los hombres al fin sobrenatural, o para enderezarlo si se desvía por medio de la alabanza, del premio o del temor al castigo, es necesario que exista otra autoridad aparte de la civil».

Hay, pues, dos poderes legítimos que actúan sobre el hombre, pero cada uno en su orden. Los dos vienen de Dios, pero proceden de Dios de un modo distinto, sin servir de medio el

(56) Vitoria, *Ob. cit.*, p. 323-9. En la p. 324 Vitoria interpreta en recto sentido unas palabras de Santo Tomás joven en el *IV Sent.*, dist. 44, a. 3, ad 4m, con que termina este libro. Para nosotros Sto. Tomás, empleando frases conocidas de los contrarios, marca nueva ruta, que es la verdadera. Estas ideas de Vitoria, más por extenso, en su *Relect. De Potestate Ecclesiae*.

(57) Dom. Soto, *Ob. cit.*, l. cit. El Doctor Angélico enseña en la III, q. 69, a. 4, ad 1m, que Cristo—en cuanto hombre—no quiso «*quamvis esset Rex constitutus a Deo*», ejercer ese poder en lo temporal.

(58) Vitoria, *Relect. 1.^a, de Potestate Ecclesiae*, n. 4, p. 8-9.

uno al otro, el espiritual al temporal, como escribe Domingo Soto. El poder del Papa viene inmediatamente (*immediate*) de Dios, el temporal procede de Dios mediante la república o nación que elige sus formas de gobierno y las personas que la han de ejercer. Esta doctrina—dice Domingo Soto en el mismo lugar—es valedera para todos los reinos y Príncipes de la tierra, sean cristianos o infieles, pues pertenece al derecho natural, y «*fides naturam non destruit, sed perficit*» (59).

He aquí, brevemente apuntadas, algunas de las muchas consecuencias que podían inferirse y que nuestros teólogos infirieron de la distinción de Santo Tomás entre el orden natural y el sobrenatural. Por tenerlo en cuenta la España Imperial, caso raro en la Historia de los pueblos, es la patria del Derecho de Gantes, defensa del débil, como escribimos en otra ocasión (60). Y lo fué por obra y gracia de estos teólogos, discípulos del Doctor Angélico. Amantes de la verdad no temen impugnar los títulos falsos de la conquista; teólogos conscientes, niegan que Alejandro VI con su Bula pueda dar a los Reyes Católicos de España el dominio sobre los pueblos de América; ellos buscan y defienden otros títulos, que son los legítimos. Su saber teológico les hace ver estos problemas desde lo alto y por eso aciertan. En otras ocasiones dijimos que fueron grandes juristas por ser grandes teólogos. Que su ejemplo nos sirva de norte y de estímulo para restaurar la Teología de España, para que esta ciencia sagrada vigore e ilumine nuestros centros eclesiásticos y civiles. Con esto las Universidades españolas recobrarán aquella vida que las hizo internacionales en nuestro siglo de oro.

FR. VENANCIO D. CARRO, O. P.

Madrid, 5 de marzo de 1942.

(59) Dom. De Soto, *Ob. cit.*, lib. IV, q. 4, a. 1: «Nam etsi ambae (potestates) a Deo procedant, sed variis modis: prior scilicet a Deo immediate, posterior (civil) vero *mediate lege naturae* per civilem rempublicam».

(60) En nuestro trabajo sobre «Domingo de Soto y el Derecho de Gentes», p. 66-7.

Documentos

El día del aniversario de la Coronación de S. S. Pio XII fué elegido para celebrar el acontecimiento de la lectura solemne de dos importantes documentos pontificios: uno el Breve Apostólico por el que el Santo Padre proclama a San Alberto Magno, Patrono de los cultivadores de las Ciencias naturales, y otro la Carta pontificia en que Su Santidad confirma las normas directivas de la Santa Sede sobre el estudio de la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

La lectura se verificó en el Aula Magna del Pontificio Instituto «Angelicum» de Roma, con asistencia de las más relevantes personalidades eclesiásticas y culturales. Pronunció un breve discurso el P. Gillet, Maestro general de la Orden de Predicadores, en que hizo resaltar la importancia de tan notables documentos.

Damos a continuación el texto latino de ambos:

Sanctus Albertus Magnus, Episcopus Confessor atque Ecclesiae Doctor, cultorum scientiarum naturalium coelestis patronus declaratur.

PIUS PP. XII

Ad perpetuam rei memoriam.—Ad Deum per rerum naturae cognitionem Sanctus Albertus Magnus Episcopus Confessor atque Ecclesiae Doctor *ad laudem Dei Omnipotentis qui fons est sapientiae, et naturae sator et institutor et rector* (*Physica*, l. I, tr. 1, c. 1) ascendere conatus omnes sui temporis scientiae sive quod ad sacra sive quod ad profana spectantes percipere contendit in eisdemque ita mirabiliter versatus est ut *stupor mundi ac doctor universalis* ab ipsismet aetatis suae scriptoribus tanta doctrina attonitis nuncupari meruerit. Enimvero praeter theologiam, philosophiam ac Scripturarum interpretationem, quibus tali studio ac sollertia operam dedit, ut paucissimi illius scientiam adaequarent, ad dissensionem inter Fidem ac Rationem tollendam, quam simulato suo de duplici veritate effato quidam eo ipso tempore philosophi in Studiorum Universitates inducebant, Sanctus Doctor, quoniam Dei *invisibilia... a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, sempiterna quoque Eius virtus et divinitas* (Rom. I, 20) res naturae investigandas a prima iuventute ad extremam usque senectutem acriter perattenteque aggresus est; investigatas autem posteris tradidit elaboratissimis scriptis multis, quibus historiam exquirere totius fere na-

turae tempore suo cognitae per omnes partes experimentalis, uti aiunt, methodo seu inductione diligenter studuit; quamvis ex tanti Magistri exemplo atque opera ob ipsas potissimum illius temporis condiciones atque instrumentorum defectum non omnes sint ii fructus percepti, qui iam tunc sperari potuissent. Nam si quae magnus Episcopus Ratisbonensis de experimenti necessitate, de sagaci observatione, deque momento inductionis ad veritatem circa naturae res assequendam statuit, ea iam recte aevo suo intellecta et perducta ad effectum fuissent, mirabiles illi scientiarum progressus, quibus recentiora ac nostra tempora gloriantur, multa ante saecula fortasse reperti et cum optimo societatis humanae emolumento stabiliti fuissent. Nil mirum itaque si non modo ex Italia, sed tam e Germania, et Gallia et Hungaria, quam e Belgio atque Hollandia, nec non ex Hispaniis et America, Insulisque etiam Philippinis Studiorum Universitates et Collegia Catholica praecipua una cum multis physicarum naturaliumque rerum professoribus nunc Albertum Magnum tanquam lucernam in caliginoso mundo contineantur, illumque, qui iam tempore suo, quo multi oculos suos a spiritualibus rebus avertabant inani verborum scientia inflati, a terrenis e contra ad coelestia gradatim ascendendum esse exemplo docuit, suorum ipsorum ducem habere et coelestem intercessorem exoptent, ne in sua exacta naturae perscrutandae scientia Dei Omnipotentis auxilium eis desit. Quapropter ultro libenterque placet Nobis excipere vota tum a Catholicis Academicis nuper Treviris coadunatis, tum a Studiorum Universitatibus ceterisque scientiarum Coetibus internationalibus expressa, quae Generalis Ordinis Fratrum Praedicatorum Magister valide Nobis significavit, suas quoque preces atque Ordinis cui praeest enixas addens, ut coelestem Cultorum Scientiarum naturalium Patronum Nos eundem Sanctum constituere dignemur. Decimo sane anno a Litteris Decretalibus die XVI m. Decembris an. MCMXXXI datis, quas Decessor Noster rec. mem. Pius Pp. XI edidit ad Sancti Alberti Magni Pontificis Confessoris cultum, addito Doctoris titulo, universae Ecclesiae praecipendum, plane convenit, prout supremum Nostrum spirituale exigit officium, huiusmodi valde opportunum inceptum fovere: ob tristissimam quoque nostrorum dierum condicionem; cum non ad Dei laudem atque hominum salutem sed ad belli calamitates civilibus regionibus urbibusque inferendas nunc hodierni scientiarum progressus misere adhibeantur. Ipse Sanctus Albertus, qui difficillimis temporibus opera sua mirabili monstravit scientiam ac Fidem in hominibus concorditer vigere posse, valida sua apud Deum intercessione, Cultorum scientiarum excitet corda mentesque ad pacificum rectumque naturae rerum usum, quarum leges a Deo constitutas scrutantur et quaerunt! Conlatis igitur de hac re consiliis cum Venerabili Fratre Nostro Episcopo Praenestino, Sacrae Rituum

Congregationis Praefecto, omnibusque mature perpensis, praesentium Litterarum tenore deque Apostolicae Nostrae potestatis plenitudine, perpetuumque in modum Sanctum Albertum Magnum Episcopum Confessorem et Ecclesiae Doctorem Cultorum Scientiarum naturalium coelestem apud Deum *Patronum* declaramus et constituimus, privilegiis honoribusque additis, quae huiusmodi coelestis patronatus propria sunt. Contrariis non obstantibus quibuscumque. Dецernentes praesentes Litteras firmas, validas atque efficaces jugiter extare ac permanere, suosque plenos atque integros effectus sortiri et obtinere; illisque ad quos pertinent, seu pertinere poterunt, nunc et in posterum plenissime suffragari; sicque rite iudicandum esse ac definiendum, irritumque ex nunc et inane fieri si quidquam secus, super his, a quovis, auctoritate qualibet, scienter sive ignoranter attentari contigerit.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, sub anulo Piscatoris, die XVI m. Decembris MCMXXXI, Pontificatus Nostri tertio.

A. Card. MAGLIONE, *a Secretis Status*

Dilecto Filio Martino Stanislao Gillet Ordinis Fratrum Praedicatorum Magistro Generali.

PIUS PP. XII

Dilecti Fili, salutem

et Apostolicam Benedictionem

Quandoquidem qui sacris humanisque disciplinis dant operam multum multumque valent in ceterorum hominum dirigendam ordinandamque vitam, atque ex incorruptae doctrinae probitate gignitur cum privatorum, tum publicorum morum probitas, idcirco Romanis Pontificibus de lectissimis illis viris maxima semper cura est, qui, optimarum cuiusvis generis artium studiis dediti, humanae consortionis itineri quasi praelucere videantur.

Hac de causa, ut nosti, sapientissimus Decessor Noster fel. rec. Leo XIII anno MCDCLXXX per Apostolicas Litteras «*Cum hoc sit*» (A. L. vol. II. p. 108)s Thomam Aquinatem, «qui doctrina et virtute, solis instar, semper eluxit» (A. L. vol. II, p. 108), caelestem catholicarum omnium scholarum Patronum declaravit atque constituit, eundemque peculiari modo tutelarem dedit philosophicae ac Theologicae sapientiae praestitem, ducem atque magistrum.

Nos vero nuperrime, percipientes admodum ut ii quoque, quorum est naturae secreta laboriose rimando speculari, caelesti tutela ne carerent, Albertum Magnum, Doctorem sanctissimum aequae ac doctissimum, physicarum disciplinarum cultoribus Patronum per Apostolicas item Litteras («*Ad Deum*» d. d. 16 Dec. 1941) impertivimus.

Ita quidem ut qui in mortalis huius vitae cursu fuere studiorum officiorumque consuetudine sibi invicem coniunctissimi. iidem, sempiterna quoque beatitate fruentes, eorum omnium pro suo quisque munere patrocinium agant, qui ad humanam divinamque sapientiam adipiscendam operose contendant.

Uterque fuit, ut omnes norunt, Dominicianae familiae decus; uterque doctrinae ad virtutis luminibus praefulgens.

Angelicus siquidem Communisque (cf. Litt. Enc. «*Studiorum Ducem*», A. A. Sed. 1923, p. 314) Doctor Aquinas eos omnes, qui e superioribus aetatibus defluerant sapientiae rivulos veluti mare in se recipiens, quidquid philosophando lucubrandoque humana ratio attigerat, id universum miro ordine luculentaque perspicuitate digestum superna luce ex Evangelio radiante ita composuit ordinavitque, ut reapse «facultatem imitandi posteris reliquisse, superandi potestatem ademisse videatur» (A. L., vol. II, p. 110).

Ac non modo divi Thomae doctrina ad veteres profligandas haereses aptissima evadit, atque adeo «fidei propugnaculum ac veluti firmum religionis munimentum» (cf. Litt. Enc. «*Aeternis Patris*», A. L. vol. I., p. 263) exstat, sed ad pervincendos quoque errores perpetua vice renascentes novitatisque specie fucatos arma praebet validissima.

Ut igitur omnes, quotquot catholicas cuiusvis generis scholas celebrant, Thomam Aquinatem caelestem Patronum colere, revereri atque imitari debent, ita ii potissimum, qui in philosophicis ac theologicis studiis exercentur, ac nominatim sacrorum alumni, qui ad sacerdotium divinitus vocati, in spem Ecclesiae adolescent, eundem ducem atque magistrum sequantur oportet (cf. C. I. C., can. 1366, 2); probe animo retinentes «in doctrinis Thomisticis eximiam quamdam inesse praestantiam et ad sananda mala, quibus nostra premitur aetas, vim virtutemque singularem» (A. L. vol. II., p. 109).

At quemadmodum Angelicus Doctor hoc sibi proprium praecipuumque habet ut ea universa, quae ad divinam humanamque vitam pertinent, quaestionesque omnes, quae id respectent, luce sumpta de caelo illuminet ratiocinandoque collustret, et quidquid philosophia attigerat, in summam redigens, miro ordine componat ac coagmentet, ita eius magister Albertus Magnus videtur potius ex exploratis ac cognitis naturae viribus ad philosophicae sapientiae vertices ad ipsumque supernae scientiae fastigium ascendere; atque eo praepriis contendit ut ex uberrimis physicarum disciplinarum promptuariis utilia arma depromat ad catholicam tuendam veritatem.

Hic scilicet, in hisce quoque artibus egregie versatus, earum studio pro suae aetatis condicionibus singulariter enituit; ita quidem ut «de animalibus», «de vegetalibus et plantis», «de natura locorum», «de mineralibus», «de meteoris», de aliisque naturae rebus erudite scriberet.

Attamen «disciplinam suam non ostentacionem scientiae, sed legem vitae putabat» (cfr. Cic. Tusc. II, c. 4); ac dum acri mentis suae acie summaque animi delectatione arcana naturae secreta speculabatur, in amplius et excelcius intelligendarum rerum efferebatur spatium, et ad supremum Artificem omnium Moderatoremque evectus, Eundem defessa, pronaque fronte adorando reverebatur.

Perspectam enim Apostoli gentium sententiam habebat: «Invisibilia... ipsius (Dei) a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas» (Rom. I, 20); itemque pulcherrimum Psaltis hymnum: «Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum» (Ps. I, v. 2).

Ob hanc igitur suam pervestigandi rationem, cum de physicarum rerum studiis ageret, haec inter alia habet: «Et ideo etiam nos tractando de partibus philosophiae, primò complebimus. Deo juvante, scientiam naturalem, et deinde loquimur de mathematicis omnibus, et intentionem nostram finiemus in scientia divina» (Physicorum Lib. I, Tr. I, c. I in fine).

Hac Nos potissimum de causa, Dilecte Fili, eum volumus physicarum disciplinarum cultorum Patronum deligere atque decernere, ut nimirum, dum iidem cultores Praestitem sibi datum eum recolant, vestigiis eius insistentes caducis huius vitae rebus scrutandis non tam penitus haereant, ut animum quisque suum ad immortalia natum obliviscantur, sed spectatae res quasi gradus eis in adscensum pateant, per quos ad caelestia intellegenda ac potiunda summo gaudio evehantur.

In omnibus naturae viribus praesens Dei numen cernant, eiusque incorruptos splendoris radios speculabundi ac venerabundi mirentur.

In suavi fragilique florum specie summam Dei pulchritudinem agnoscant; in tumescentibus maris fluctibus eius revereantur potentiam; et sicut in concordibus mirandisque astrorum choreis, quae per infinita caeli spatia superno nutui obtemperant, ita in secretis microcosmi latebris, quas armata intropicit oculorum acies, creatricem adorent ac venerentur aeternamque sapientiam.

Quodsi etiam, ut Thomas Aquinas, ut Albertus Magnus, didicerint omnem ab se acquisitam doctrinam in nobilissimum dirigere supernae veritatis famulatum, tum procul dubio experientur divinae lucis nitorem, animo exceptum, non humanae rationis lumen offendere, sed ipsam potius dilatare atque augere intellegentiam, cui non modo nihil de dignitate detrahitur, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum additur. (cf. Litt. Enc. «Aeterni Patris», A. L., vol. I, p. 265).

Haec Nobis, dilecte Fili, tecum communicare libuit, qui universam moderaris

Dominicanae Ordinis familiam. in cuius quidem decus uterque cessit sanctissimus Doctor.

Ac liceat Nobis, hac occasione data, non tam vobis gratulari de magnis hisce promeritis adeptis in Catholicam Ecclesiam et in humanae divinaeque scientiae progressionem, quam vos paterno adhortari animo ut et praeclara eiusmodi exempla, quasi sacra hereditate accepta, alacri voluntate sequamini, et novos etiam atque etiam sapientiae sanctitatisque fructus edatis, qui veteres glorias renovent atque aemulentur.

Ac caelestium interea esto munerum auspex Nostraeque benevolentiae testis Apostolica Benedictio, quam tibi, dilecte Fili, cunctoque Dominicano Ordini amantissime in Domino impertimus.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die VII mensis Martii, in festo S. Thomae Aquinatis, anno MDCCCXXXII, Pontificatus Nostri quarto.

PIUS PP. XII

BIBLIOGRAFIA

ZAMAYÓN, P. Pelayo, O. F. M., Cap.: *Hacia Dios*. Cinco lecciones acerca del "Itinerario" de S. Buenaventura. Texto original y traducción del opúsculo.—242 págs.—S. A. L. E. R. Rappresentante della Casa Editrice Herder. Piazza Constanzo Ciano, 118-120. Roma, 1941.

El opúsculo «*Itinerarium mentis in Deum*» es considerado, y con razón, como la expresión más clara y genuina de la filosofía bonaventuriana, una de las tres grandes síntesis de pensamiento en que culmina la escolástica del siglo XIII. En él aparecen en su pleno desarrollo las doctrinas más características de San Buenaventura. Escrito en los últimos años de la vida del Doctor Seráfico, podemos ver en esta pequeña obra el reflejo exacto de un pensamiento en su plena madurez.

San Buenaventura representa la culminación de la corriente tradicionalista, que se amparaba bajo la advocación, no siempre auténtica y legítima, de San Agustín, con un intenso matiz de neoplatonismo de procedencia pseudo-areopagítica, reacia a las innovaciones resultantes de la introducción de Aristóteles que en la segunda mitad del siglo XII irrumpen en Europa con fuerza irresistible. Pero más dulce y apacible de carácter que algunos de sus contemporáneos, no representa respecto de Aristóteles la actitud cerrada y hostil que en algunos hermanos suyos de hábito se manifestó a veces en forma harto violenta, sino que incluso da cabida en su filosofía—de fondo agustiniano, pero marcadamente original—a no pocos elementos de procedencia peripatética. Sin embargo, su manera de ser, más afectiva y sensible, se amoldaba mejor a la tendencia mística y voluntarista, que al férreo racionalismo aristotélico, que ciertamente, debido a los elementos judíos y árabes de que venía mezclado, dió lugar a reservas muy justificadas por parte de la Iglesia, hasta su depuración y asimilación por obra de San Alberto y de Santo Tomás.

El P. Pelayo de Zamayón nos ofrece en la presente obra una traducción española del «Itinerario» hecha sobre el texto crítico de los PP. de Quaracchi, precedida de cinco eruditas lecciones en que expone los puntos fundamentales de la doctrina de S. Buenaventura en el mencionado opúsculo. La exposición es clara, exacta y profunda, y refleja estrictamente el pensamiento del Santo, especialmente en puntos tan controvertidos y no pocas veces mal interpretados,

como por ejemplo su célebre teoría de la iluminación. Basada en el estudio directo y asiduo de los textos originales, es tal vez la más exacta de cuantas exposiciones corren ordinariamente por los libros que se ocupan de estas materias.

Como estudio histórico y expositivo, es excelente. Pero parece que el autor no se contenta con solo esto, que sería bastante, sino que manifiesta una intención apologética al afirmar en la conclusión de sus lecciones que el «*Itinerario es la filosofía del franciscanismo*» y que la doctrina de San Buenaventura es la genuína y propia de la Orden franciscana» (p. 148). De aquí deriva, sin duda, su propósito expresado en el prólogo con estas palabras: «Intenta ser el presente libro una exposición apologética de la doctrina de nuestro Seráfico Doctor S. Buenaventura». El propósito ciertamente es legítimo y laudable, en cuanto pueda significar una vindicación de la noble y excelsa figura del Santo contra torcidas interpretaciones. Pero si se refiere a ciertas doctrinas en concreto no deja de tener sus riesgos, pues hay en ellas puntos que con demasiada frecuencia bordean, y hasta traspasan, los límites más extremos de la verdad. Aludimos en particular a la teoría de la iluminación, admirablemente expuesta por el autor y en la que intenta soslayar su tendencia marcadísima hacia el ontologismo, que si bien es rechazado «in verbis» por el mismo S. Buenaventura, basta sin embargo una desviación imperceptible en las mismas expresiones por él empleadas para conducir inevitablemente a errores gravísimos en la teoría del conocimiento. Hay muchas frases que bien están si se entienden solamente como expresión de la doctrina de S. Buenaventura, pero que no sobraría añadirles un pequeño comentario para precisar su alcance y su valor, sobre todo porque de la intención apologética manifestada por el autor parece desprenderse que se les da algo más que un valor de exposición histórica. Los límites de una nota bibliográfica no nos permiten entrar en pormenores, criticándolas detenidamente; por esto nos limitaremos a señalar las más salientes.

La base ontológica de la teoría bonaventuriana del conocimiento es su doctrina del ejemplarismo divino. Las cosas contingentes, creadas, no tienen en sí mismas su razón de ser, sino que ésta hay que buscarla en Dios que las ha creado y del cual dependen. Todas las cosas dicen relación necesaria a las ideas ejemplares de la mente divina. Son «vestigios», «imágenes» o «semejanzas» de esas mismas ideas. Por lo tanto el conocimiento pleno, perfecto—conocimiento de ciencia—, no se da conociendo solamente las cosas (exemplatum), sino que es preciso conocer también el ejemplar, del cual son como copias desvaídas y lejanas.

Supuestos estos principios, ciertamente innegables, vienen ahora las conse-

cuencias, que no siempre son del todo lógicas ni legítimas. Dos condiciones señala el P. Zamayón para que se dé la ciencia cierta: *inmutabilidad* por parte del objeto, -e *infabilidad* por parte de nuestro conocimiento. Las cosas no son inmutables en su ser «real», que es contingente y esencialmente mudable; no lo son tampoco en su ser «intencional», en nuestra mente, que también es «contingente y mudable». Pero lo son en su ser «ideal», «en la idea ejemplar» que las representa en la mente divina ab aeterno» (p. 34). Consecuencia que se quiere sacar de esto: «S. Buenaventura... halla la solución satisfactoria del problema: las cosas tienen un tercer ser; el «ideal», en las ideas eternas de Dios, la «Ars aeterna» representativa, que es esencialmente Dios mismo. Este ser es perfectamente inmutable e infalible: Luego las cosas, aún en su ser real, pueden ser inmutables—objetos de ciencia—en cuanto que de tal arte eterna participan: y nuestra mente puede alcanzar, en el conocimiento de las cosas, la infabilidad requerida, viéndolas en dichas razones eternas» (p. 35).

Tomadas estas frases al pie de la letra, son expresión exacta del más puro ontologismo. Para eludirlo, el P. Z. acude a la explicación de que «esas razones (Dios mismo) no pueden ser vistas intuitivamente», pero «tampoco basta una influencia de ellas; porque siendo tal influencia algo distinto de Dios, ya no sería inmutable e infalible» (pág. 35). Por lo tanto «hay que admitir... un tercer modo..., medio entre los dos anteriores, a saber: que en todo conocimiento cierto se requiere la razón eterna como *reguladora y móvil*; no sola, sino juntamente con el ser real del objeto conocido» (p. 36).

Ciertamente que el problema de la necesidad del objeto es uno de los más difíciles de la filosofía, pero, fuera de la solución platónica, a que tanto se parece la propuesta en el párrafo que acabamos de citar, y de la kantiana, mediante las formas *a priori* y las categorías, queda la solución tomista, menos poética, más humilde, menos halagadora para nosotros, pero más ajustada a la realidad y a la verdad. Las cosas, aunque contingentes por razón de su existencia, dicen orden por su esencia a las ideas ejemplares de la mente divina, revistiendo por este aspecto la suficiente necesidad e inmutabilidad para fundamentar un conocimiento cierto. Pero no es preciso que veamos en sí mismas las ideas ejemplares de las cosas, lo cual desgraciadamente no acontece en esta vida, donde solamente vemos a Dios «in speculo et aenigmate». Basta con ver sus reflejos en las esencias creadas, los cuales aprehende nuestra inteligencia mediante el proceso abstractivo de la idea universal por el entendimiento agente, procedimiento con el que el P. Zamayón muestra no simpatizar demasiado. Repetidamente manifiesta su convicción de la insuficiencia del entendimiento agente (pp. 36, 58, 59, 127) para explicar «el origen de todas nuestras ideas». Esto obedece, sin duda, a su concepto de las «cosas no perceptibles por los sentidos (Dios, el al-

ma, las nociones morales)». Así nos dice en la pág. 57: «El entendimiento agente, actuando sobre el contenido de la sensación, podrá abstraer las especies, que en el dato sensible de algún modo se contengan; pero las de las cosas espirituales—como Dios—de las que repugna metafísicamente que puedan ser el contenido de una sensación, ¿cómo podrán ser abstraídas? ¿Cómo podrá la mente tomar del fantasma sensible lo que éste no puede en modo alguno contener?» Esto sería verdad si esas ideas fuesen positivas, claras, percibidas directamente por nuestra inteligencia. Pero desgraciadamente no es así, y el conocimiento de todas esas cosas, por muy elevadas que sean, lo adquirimos por un procedimiento de abstracción idéntico al de cualquier otro objeto de nuestro conocimiento. Suprimido el entendimiento agente, y su función abstractiva de la idea universal, no nos quedan más soluciones posibles que el ontologismo o el innatismo, o las vanas y sutiles elucubraciones de Kant, que conducen a la negación de esas mismas ideas.

Una modalidad de solución, que roza más de lo debido los límites del ontologismo, es la teoría de la iluminación, ampliamente expuesta por el autor. Iluminación es la acción que «ejercen las ideas ejemplares divinas en nuestra mente para que pueda conocer con certeza la verdad» (p. 29). «Es la visión, en las ideas ejemplares divinas, de toda verdad conocida con certeza: visión del ejemplar divino inmediata, pero simultánea con la visión del objeto creado; concomitante, parcial, inconsciente y oscura: no intuitiva, directa» (p. 55).

En la teoría bonaventuriana Dios es absolutamente necesario para que pueda realizarse nuestro conocimiento de las cosas, y lo es de dos maneras: primero como *primum cognitum*, cuya idea inicial es base, fundamento y norma eterna de todos los seres y de todas las demás verdades y por lo tanto indispensable para conocer las cosas creadas. «Nuestra mente ha de conocer por necesidad el arte eterna, para llegar a conocer con certeza cualquier cosa creada» (p. 42). Lo mismo afirma en otros muchos lugares: «Y puesto que... para saber si una imagen es verdadera, es preciso conocer el objeto del cual es imagen, síguese que el ser de Dios es el primero que tiene que conocer la mente para poder adquirir con certeza la verdad» (40). «Dios es conocido como principio que necesariamente ha de intervenir en el conocimiento, pero no como término directo del conocer» (p. 48) «En el conocimiento intelectual. Dios, idea ejemplar, se requiere necesariamente, no como término, sino como elemento del conocer, y por eso mismo, este conocimiento de Dios es inconsciente, y debe ser anterior—con prioridad de naturaleza—al de cualquier otro objeto creado; el cual se ha de conocer *después* de Dios y en Dios: como el objeto visible se ha de ver después de la luz y en la luz» (p. 49).

Todo lo cual, si no nos equivocamos, equivale a decir que la idea de Dios es

el primer conocimiento que existe en nuestra mente, anterior, aunque no sea más que con prioridad de naturaleza, a todas las demás ideas. Pero como ya antes había insinuado que la idea de Dios no puede ser adquirida por los sentidos ni por la abstracción del entendimiento agente, no queda otra solución que, o decir con Descartes que esa idea es innata, o producida por el mismo Dios inmediatamente en nuestra inteligencia desde el primer momento de nuestro conocer, o que la vemos directamente en sí misma (ontologismo).

Más humilde, ciertamente, pero también más exacta, más segura y más conforme a la verdad es la teoría tomista del conocimiento humano de Dios, según la cual la idea de Dios no es innata, sino adquirida; es más bien negativa que positiva; no es infundida por el mismo Dios, sino elaborada por nosotros a través de un largo y complicado proceso de abstracción, analogía, negación, elevación y eminencia. Teoría que no halaga demasiado nuestra vanidad, pero que tiene la ventaja de no dejar extraviarse a nuestra fantasía por las regiones de los sueños. Ante las teorías del ontologismo podemos lamentar que no sea verdad tanta belleza, pero hemos de atenernos a la realidad, pues nuestros medios de conocer son mucho más modestos y precisamente para suplir sus deficiencias es para lo que Dios nos ha concedido misericordiosamente la ayuda de la revelación.

La segunda función que, según S. Buenaventura, desempeña Dios en nuestro conocimiento es la función iluminadora. Dios, o el Verbo divino, es la luz en la cual y por medio de la cual nuestra inteligencia percibe la verdad. «Pero estando nuestra mente, por naturaleza, sujeta al cambio, no puede verla brillar con un resplandor tan inmutable, si no es por otra luz, cuyos rayos, siempre los mismos, no pueden emanar de una criatura mudable. Luego en la luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo, que es la luz por esencia, en el Verbo que estaba en la mente de Dios desde el principio, ahí es adonde ve nuestra mente la verdad» (104). «La cual luz, como queda dicho, es el mismo Dios iluminándonos» (102).

Tenemos, por lo tanto, que Dios sería la luz, el medio para ver las cosas. No vemos a Dios, pero vemos las cosas en Dios, lo cual, guardando la debida distancia, es bastante parecido a lo que opina Malebranche en el 10.^e *Eclaircissement sur la Recherche de la Vérité*, 4.^e *objection*.

A pesar de su «insuficiencia» la teoría del entendimiento agente explica bastante mejor, y desde luego con menos peligro de desviaciones fatales, la función iluminadora de nuestro conocer. La luz con que percibimos los objetos no es divina, sino humana; no es extrínseca, sino intrínseca, propia del sujeto cognoscente; creada por Dios, autor de nuestro ser y de nuestra inteligencia, pero absolutamente distinta de El.

Ni la teoría de Dios como *primum cognitum*, ni la intervención directa iluminadora en nuestra percepción de la verdad, pueden sostenerse en una filosofía digna de este nombre. Si algo tienen de «luz» las teorías iluministas es luz de fuegos artificiales, o mejor, de fuegos fatuos, que deslumbran un momento para dejar después a la inteligencia en una oscuridad mucho mayor.

Repetimos nuestro juicio acerca de este libro. Es excelente, si solamente se limita al valor de una exposición histórica. Pero si su propósito—que se deja traslucir demasiado claramente—es resucitar viejas teorías, muertas y bien muertas, no podríamos felicitar a quienes se empeñasen en adoptar esa filosofía como propia y oficial.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

GIULIO VISMARA: *Storia dei patti successori*.—Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.—Tomo I, pág. 1 á 378. Tomo II, pág. 379 á 759.—Società Editrice "Vita e pensiero". Milano, 1941. Lire 80.

Exagerando un viejo prejuicio surgido, por motivos entonces explicables, desde la época del Derecho Romano, el legislador italiano prohibió de modo absoluto el uso del contrato en las sucesiones futuras, no sólo en lo referente a la institución de heredero o legatario por virtud de un contrato, sino también cualquier convención que tenga por objeto la herencia de una persona viva, tanto si esta toma parte en el acto, como si permanece extraña al mismo, y tanto si se refiere a la totalidad de la herencia como a una parte de ella. Se suprimen de este modo todas las huellas de sucesión contractual que se encontraban en el Código civil francés, el cual, aunque estaba dominado por los mismos sentimientos, no pudo menos de conservar, en homenaje a las tradiciones del Derecho consuetudinario, en el caso del matrimonio, tanto en beneficio de los esposos como en beneficio de los hijos y descendientes que naciesen en el futuro.

Y al proceder de un modo tan radical contra los pactos sucesorios, el legislador italiano no sólo creyó fundarse en principios incontrovertibles de razón, sino también en poderosos argumentos de índole histórica, pretendiendo haber conservado ininterrumpidos los principios rigurosos del Derecho Romano, sin darse cuenta de que éste, a pesar de su innegable aversión contra los pactos sucesorios, explicables hasta un cierto punto por el predominio del formalismo exagerado, admitió, no obstante, tales excepciones a la severidad del principio, que redujo en proporciones muy limitadas su propio valor. El pleno y floreciente desarrollo que la institución tuvo posteriormente, ahonda aún más este argumento histórico contrario a la prohibición de dichos pactos. Quedaba en ple

únicamente el argumento de razón, que al ser recogido por el legislador de 1865, se convertía automáticamente en argumento legislativo, cuya eficacia podía ser discutida con vistas a una futura reforma de la ley, al modo como hizo ya a finales del siglo pasado ENRIQUE CIMBALI en su «Nuova fase del Diritto civile», de tantas repercusiones en su patria y en el extranjero, pero que en modo alguno podía ver disminuida su aplicación por determinadas (aunque fuesen poderosas) consideraciones de tipo doctrinal, o histórico. El legislador de 1939 siguió la misma trayectoria, y considerando insuficiente o superada la evolución histórica establece con carácter general la prohibición de una tercera causa posible de delación hereditaria por medio de pacto y sienta el principio, general también, de que la delación sólo puede tener lugar por ley o por testamento.

El presente trabajo es una vigorosa reivindicación de la institución, pero un estudio sobre los pactos sucesorios suena ya de por sí a algo histórico en la legislación italiana. Y cuando el trabajo se titula «Historia», adquiere el carácter de algo casi arqueológico, alejado totalmente de lo jurídico, pues en el Derecho la Historia sirve para configurar la estructura de una institución que a veces, muy frecuentemente por otra parte, suele ser el producto de una evolución histórica. Pero en toda institución jurídica no debe verse solamente su estructura, sino al mismo tiempo su función. Y ninguna función puede cumplir una institución que está condenada por la ley a su desaparición de la vida del tráfico.

Ahora bien, al admitirse los pactos sucesorios en las legislaciones de tipo germánico (Código alemán y suizo), así como, aunque con fuertes restricciones en la legislación francesa y en la española, el estudio adquiere carácter general y la historia puede servir de fundamento de la doctrina; aunque bien es verdad que, aparte de la constatación de un hecho histórico, poco puede ayudar a una concepción general la investigación concreta en particulares ordenamientos históricos italianos.

El pacto sucesorio es una formación de delación hereditaria. No una tercera causa de delación como generalmente se la considera, tanto por la doctrina como por las legislaciones; sino una forma de delación voluntaria, al modo como más acertadamente hizo WINSCHIED, considerando que el testamento y el pacto son dos formas fenoménicas de una misma causa de delación: la voluntaria. Existen, pues, solamente dos causas de delación: voluntaria y legal, la primera de las cuales puede tener dos formas: testamento y pacto.

Como concepto provisional y previo del pacto sucesorio podría admitirse aquel que reproduce el propio autor, VISMARA, al decir que se trata de «un acto bilateral, por causa de muerte, que tiene por objeto la futura sucesión

del «de cujus». Y decíamos que reproduce VISMARA, porque éste, acertadamente, antes de entrar en el estudio histórico propiamente dicho, hace una breve Introducción, indispensable por lo que al concepto se refiere, porque como decía MICHAELIDES-NOUAROS (*Contribution a l'etude des pactes successores en droit byzantin*, París 1937), es preciso ante todo determinar el objeto de la investigación, pues ésta resultaría inútil, o al menos desviada de la recta dirección, si se parte de un concepto falso o inexacto. Y por otra parte es indudable, como ya advirtió BONFANTE, que cuando los indicios directos de una institución son escasos y dudosos, los elementos más seguros para la investigación genética son los deducidos del organismo mismo de las instituciones. Es más; llega a ocurrir que el análisis de la estructura de un órgano, para quien sepa leer en él, presenta la historia del mismo.

Por la misma razón el concepto previo debe ser elemental; es decir, debe contener tan solo aquellas características fundamentalísimas que sirvan para configurar la institución y que la caractericen de un modo claro y terminante, sin entrar en posteriores disquisiciones de su concepto, que, ni en Alemania (cuyo C. c. lo recoge expresamente), es admitido pacíficamente por la doctrina.

De este concepto preliminar se deduce que los elementos fundamentales de los pactos sucesorios son los siguientes: En primer lugar la bilateralidad. El carácter contractual de los mismos, discutido en otro tiempo, está hoy fuera de duda. En segundo lugar es un acto por causa de muerte, que tiene por objeto regular la suerte del patrimonio del disponente, después de la muerte del mismo. La sucesión futura del «de cujus», constituye su objeto. (Es igual que se trate de la universalidad de bienes del disponente o de una parte de los mismos, o de una cosa singular). Como una consecuencia lógica del primer elemento, se suele mencionar por la doctrina la irrevocabilidad (P e. PETRICH Ueber den Begriff der Erbvertrags nach den BGB, 1900, pág. 20, ss., en Alemania, y más modernamente, siguiendo la unánime opinión, ALLARA, «Il testamento», Padova, 1934, pág. 11, ss.). En contra de la irrevocabilidad como elemento del pacto sucesorio, observa VISMARA que cuando se habla de ella lo que se quiere es contraponer la naturaleza del pacto sucesorio a la libre revocación del testamento, y que esta irrevocabilidad del pacto sucesorio no puede ser aceptada, pues la «historia presenta casos de actos bilaterales por causa de muerte y sin embargo revocables al arbitrio del disponente mismo (mortis causa donationes, donationes post obitum)».

Sin embargo, es preciso advertir que estos casos que cita VISMARA como de pactos sucesorios revocables, son figuras anómalas, en las que la bilateralidad del acto aparece totalmente incierta, a causa del absoluto predominio de la

voluntad del disponente, que viene a ser árbitro de la existencia y de la eficacia del negocio; y que en rigor de lógica se esfuma la línea del confin con la disposición testamentaria, al propio tiempo que nos viene a demostrar la insuficiencia del concepto del pacto concebido como simple acto bilateral para la sucesión futura del disponente, si a la palabra «bilateral» se da un significado puramente terminológico.

Suelen distinguirse las siguientes clases de pactos sucesorios: a) *Pacto sucesorio positivo*: Acto en virtud del cual el disponente realiza la disposición por causa de muerte, de la totalidad o cuarta parte de sus bienes (llamado adquisitivo a título universal, o institución contractual de heredero, Institution contractuelle o Erbeinsetzungsvertrag) o de singulares elementos del propio patrimonio (llamado a título particular, o legado contractual, Legs contractuelle, o Vermachtnissvertrag); b) *Pacto sucesorio de renuncia*: Renuncia contractual por parte de un presunto heredero a la sucesión de una persona viva. Debe ser renuncia de sucesión futura aún no abierta, realizada mediante acto bilateral por causa de muerte; en el sentido de que sólo se perfecciona con la muerte de la persona, a cuya herencia se ha renunciado. Sus elementos son los mismos que en el anterior y puede tener lugar tanto en relación a derechos de sucesión legítima, como testamentaria, y tanto en relación con un posible coheredero, como al mismo testador; e nel primer caso (en relación con un posible coheredero), existe más bien pacto dispositivo, a menos naturalmente que el «de cujus» haya dado su consentimiento a la renuncia. En el segundo caso existe pacto de renuncia propiamente dicho y no puede tener por objeto la renuncia de cualquier «spes hereditatis» (como en el caso anterior), sino sólo la renuncia de la legítima que al presunto heredero corresponda por ley; c) *Pacto dispositivo*: Aquel mediante el que se realiza un acto dispositivo de la herencia de un tercero que vive. Debe tratarse de sucesión futura aún no abierta, y el acto debe ser hecho a título hereditario. El «de cujus» no concurre como parte contratante, sino que permanece extraño al acto.

De esta triple clasificación de los pactos sucesorios, VISMARA se ocupa solamente de la primera y segunda categorías, tratando solo incidentalmente de los pactos dispositivos, en aquellos casos en que al exigirse el consentimiento del disponente, de cuya herencia forma objeto del contrato se inserta en él un verdadero pacto de institución. Considerando, pues, solamente como pacto sucesorio el acto bilateral (aún revocable) por causa de muerte y teniendo presente exclusivamente sus formas «adquisitivo» y «de renuncia» lleva a cabo el autor la investigación histórica.

Después de un breve estudio del problema en los Derechos orientales (Tex-

tos cuneiformes y Derecho helénico), así como en los Papiros, pasa en una tercera parte a examinar la materia en el Derecho Romano, en el que la doctrina moderna quiere ver la prohibición de los pactos sucesorios. Es cierto que una categoría general y abstracta del pacto sucesorio (como acto bilateral por causa de muerte), fué ignorada por el Derecho Romano, pero existe un orden doble de factores que permite ver en el mismo huellas aisladas de la institución: De una parte la irrevocabilidad de las más antiguas formas de testamentos, junto con la bilateralidad, como se ve en la «mancipatio familiae» y en la originaria bilateralidad del testamento «per aes et libram». De otra parte existen algunos pactos adquisitivos a título particular, cada uno de los cuales presenta una individualidad propia: la «mancipatio familiae mortis causa» y la «mortis causa donatio», los «pacta de lucranda dote», los «pacta de lucranda donatione propter nuptias», la «divisio inter liberos», el «pactum mutuae sucessionis» entre militares, la «stipulatio post mortem» a título gratuito condicionada a la premorencia del disponente, el «mandatum post mortem». Existen además otros negocios jurídicos que sin poseer la naturaleza jurídica de los pactos sucesorios, producen los mismos efectos patrimoniales, como la «usufructuaria donatio» y la «divisio inter liberos», realizada por un haz de donaciones con reserva de usufructo.

Sin embargo, el propio autor no puede menos de reconocer que en el Derecho Romano los pactos sucesorios tuvieron poca difusión, especialmente si se los compara con la que alcanzaron en las provincias del Imperio (Grecia y Egipto entre otras), y que sólo comienzan a introducirse en Roma, cuando a mitad del siglo I empiezan a conocerse los Derechos de otros pueblos, especialmente del Cercano Oriente, no solo a través de los peregrinos, sino también por el contacto directo entre los pueblos mismos. A pesar de esto no se sintió la necesidad real de introducirlos como tales pactos, porque existían ya algunas instituciones que los suplían (todas las mencionadas anteriormente).

Esto por lo que se refiere a los pactos llamados adquisitivos, pues los de renuncia fueron terminantemente prohibidos en el Derecho clásico romano, si bien es verdad que en el Derecho Justiniano se admitió en cambio la existencia de un pacto dispositivo revocable teniendo contenido negativo, con el consentimiento del «de cujus».

Examina a continuación, en una cuarta parte, el problema en el Derecho del período bárbaro (Derecho romano Teodosiano, Derechos bárbaros y Derecho del reino longobardo), encontrando en las «Cartae» de este último algunos casos de pactos sucesorios adquisitivos: la «mortis causa donatio» (en su doble aspecto, bajo la condición suspensiva y resolutoria), y más especialmen-

te la «donatio post obitum» (donación en previsión genérica de muerte, sometida a condición suspensiva impropia) en sus distintas formas, que aparece como la forma más genuina y que viene a representar el único negocio por causa de muerte o al menos el predominante sobre todos los demás. Como derivaciones suyas aparecen los pactos de «lucranda dote» y «lucranda propter nuptias donatione» que presentan un origen común en cuanto todos derivan de aquélla, que se puede considerar como la única figura de pacto sucesivo autónomo que se conoció con anterioridad a la época del Renacimiento jurídico.

Lo mismo que en el Derecho romano, existían también negocios jurídicos que sin tener la naturaleza jurídica de los pactos sucesorios producían sus mismos efectos patrimoniales: La «donatio usufructuaria», las donaciones comunes que constituyen una atribución de bienes a título de sucesión anticipada, las «cartas adfiliationes» y las «cartas adfratationes».

En una quinta parte estudia el Derecho del período franco-feudal (774-1183), dividido en tres secciones, que comprenden, respectivamente: Los capitulares, la literatura jurídica (germanista, romanista de territorios longobardos y de territorios bizantinos) y la práctica documental, a la que dedica suma atención y detalle a lo largo de todo el tomo II de la obra, y que es precisamente la que, por tener un carácter más particularista italiano, menos interés ofrece para una construcción de carácter general, aunque es preciso reconocer que constituye una verdadera aportación en la Historia del Derecho italiano. Esta época, junto con la anterior, son las de pleno florecimiento de los pactos sucesorios, en la forma típica de la «donatio post obitum», o de sus derivados.

Con el renacimiento del estudio del Derecho romano, los pactos ceden nuevamente el paso a la figura del testamento, aunque, sin embargo, no se produce el fin de los pactos sucesorios, que, por el contrario, surgen bajo forma de convención que tiene por objeto la herencia futura de los contratantes, y encuentran amplia aplicación, mientras que la doctrina elabora por vez primera una teoría general del pacto sucesorio, y surge alrededor suyo toda una compleja construcción dogmática. Y es entonces cuando verdaderamente puede decirse que tienen su iniciación los pactos sucesorios.

Vemos aquí como en tantas otras instituciones jurídicas, un singular proceso: Adquieren configuración dogmática, cuando la figura histórica se ha dibujado casi por completo. Formas imprecisas, que fueron creadas para satisfacer necesidades evidentes de la vida práctica, sirven después para plasmar conceptos que sin el entronque con aquéllos no hubieran podido nacer, aunque la existencia de la construcción jurídica les haga aparecer con caracteres que nunca tuvieron, o que a veces son contradictorios con los que generalmente presentaron.

En este sentido la investigación de VISMARA es sumamente meritoria: Plena de erudición, con abundantes materiales que a veces le llevan a la repetición, con sistema correcto y técnica consumada, ya acreditada en otras obras anteriores, puede considerarse una obra de necesaria consulta para la historia de los pactos sucesorios en el Derecho italiano.

J. BELTRAN DE HEREDIA CASTAÑO

Catedrático de Derecho Civil en la
Universidad de Salamanca

Lecciones graduadas de Canto Coral para uso de los Seminarios, Institutos religiosos y Colegios, por D. José M.^a PERIS POLO, Sacerdote Obrero Diocesano. Segunda parte: Canto Gregoriano: Cursos primero, segundo y tercero (tercera edición).—166 págs. (22×14 cms.)—Barcelona, 1942.

Como segunda parte de un método completo de canto coral, presupone ya este libro, dedicado al canto gregoriano, el conocimiento teórico y práctico de las nociones fundamentales precisas para el estudio de la música vocal en cualquiera de sus aspectos: sonidos, signos de notación, escalas, claves, intervalos... Y entra en materia con la exposición sucinta, pero muy completa, de los elementos melódicos propios del canto gregoriano: Signos (notas simples, neumas, apóstrofa, quilisma...), grados de la escala utilizados en él, claves usadas, intervalos que admite. Por último, en esta parte preliminar se estudian los modos; y esto con más detención, como es razonable, ya que la tonalidad gregoriana difiere tanto de la moderna. Es un estudio muy claro, completado con esquemas bien dispuestos para dejar las características de cada modo bien fijadas.

Determinados los elementos propios, el método entra de lleno en lo que constituye el alma de toda música, pero particularmente de la gregoriana: el ritmo, a cuyo estudio está dedicada casi toda esta obra del señor Peris Polo. Es la única manera de estudiar con fruto el canto gregoriano. El ritmo no lo es todo, pero entra en todo, en los más complicados cantos neumáticos como en los recitados más desprovistos de adornos melódicos, y es quien hace que unos y otros sean música, no martilleo molesto. Y es también el ritmo lo único que ofrece dificultad seria en el canto gregoriano al estudiante. En la música *medida* el ritmo es fácilmente perceptible. No lo es tanto en la música *libre*, como es la gregoriana, porque sus melodías se desarrollan en un movimiento cuyos tiempos no guardan entre sí proporción constante; lo cual produce ex-

trañeza y dificultad para la ejecución en tanto no llegue uno a percibir las sonoras cadencias del ritmo libre.

En tres cursos van expuestos en orden rigurosamente cíclico las teorías y los conocimientos más modernos referentes al ritmo gregoriano. Es un trabajo sólido. Para los versados en estudios musicales ha de resultar ameno. Para los principiantes, es el método completo de que un profesor puede disponer para hacerles llegar al dominio perfecto de un arte nada fácil.

Porque alrededor de las ideas referentes al ritmo, se van exponiendo las reglas de ejecución, desde los grupos sencillos hasta las piezas más complejas, sin descuidar un punto muy esencial, y que está muy bien tratado en esta obra: el ritmo de la palabra latina.

Como apéndice lleva el libro las principales ordenaciones eclesiásticas sobre música sagrada.

M. V.-M.

El concepto escolástico de la historia, por Ludovico D. MACNAB.—Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, 1941.

En esta tesis doctoral el joven escritor argentino Ludovico Macnab estudia el problema epistemológico de la Historia a la luz de los principios tomistas. No es este por cierto uno de los dominios del saber humano que más hayan atraído la atención de los modernos representantes del tomismo. Por eso este trabajo constituye una aportación valiosa que viene a enriquecer el acervo de la doctrina tradicional y que se coloca netamente en la línea de ese tomismo viviente, siempre alerta y atento a los nuevos problemas y a las nuevas doctrinas que surgen en el curso de la historia. Tal es, en efecto, uno de los valores fundamentales de la obra que comentamos: la preocupación visible de su autor por mantenerse en contacto con las diversas corrientes del pensamiento contemporáneo, cuyos errores señala con precisión pero cuyos fragmentos de verdad no vacila en incorporar a la síntesis tomista. Y es sin duda la misión fundamental que tiene hoy el pensamiento tomista: hacer sentir en todos los dominios del saber su presencia ordenadora, clarificadora, imponerse en todos los órdenes del pensamiento contemporáneo con la fuerza avasalladora de su intrínseca verdad, por medio de esa íntima alegría que procura al entendimiento extraviado la luz de la verdad, por aquel «gaudium de veritate» de que nos habla Santo Tomás.

Ahora bien, es preciso reconocer que esta necesidad de la presencia del tomismo se hacía sentir de un modo muy especial en el campo de la historia

pues en ninguno otro quizás haya llegado el pensamiento moderno a tan lamentables extravíos. No sólo ha pretendido en efecto buscar en la historia aquella certeza propia de las ciencias físicas y naturales sino que ha pretendido además hacer de ella algo así como la reina de las ciencias, sustituir como decía Renán en el prefacio de su «Averroes», el método histórico al método dogmático en todos los estudios que se refieren al espíritu humano». Por eso un análisis seguro e inteligente como el que hace el señor Macnab en este libro, proyectando la luz de los principios epistemológicos tomistas sobre un campo en el que reina tanta confusión y desorden, resulta particularmente oportuno y saludable. De un modo claro y metódico demuestra el autor cuán vana es la pretensión de erigir a la historia en ciencia en el sentido moderno, es decir, como un conocimiento de los hechos por sus causas necesarias. Pero al propio tiempo, mediante una explicación rigurosa de los principios de Santo Tomás llega el señor Macnab a la conclusión de que en el plano metafísico de las causas últimas—tan desconocido o negado por los modernos—puede constituirse la Historia en verdadera ciencia, es decir, en una filosofía y una teología de la Historia «en cuanto toda ella aparece determinada ab aeterno hasta en sus más mínimos detalles en los decretos divinos, y conforme a ellos y bajo la premoción divina, ejecutada en el tiempo de un modo infalible por la libre voluntad humana, como realización perfecta del fin también ab aeterno prestablecido por Dios».

Con este trabajo el señor Macnab viene a sumarse al grupo selecto de escritores argentinos que trabajan en la restauración de la sabiduría tomista conforme a los deseos más profundos y a las exhortaciones maternas y frecuentes de la Iglesia.

FR. AGUSTIN PINTO, O. P.

Ideal del nacionalismo, por Rodolfo PALACIOS VIEYRA.—Editorial Difusión. Tucumán, 1854.—Buenos Aires.

Nacionalismo se denomina un vigoroso movimiento político argentino, análogo por muchos conceptos a la Falange española y al Fascismo italiano, que procura la restauración de las esencias de la nación y provoca la adhesión entusiasta de los núcleos más sanos y selectos de la juventud de aquel país. Con el objeto de contribuir a la recta orientación de un movimiento que ofrece tan halagüeñas perspectivas, el señor Rodolfo Palacios Vieyra, ha publicado este folleto en el que desarrolla eficazmente entre otros estos principios fundamentales: 1.º Nuestro Nacionalismo debe fundarse sobre la doctrina de la Iglesia cuya esencia estriba en la justicia y el amor. 2.º Lo his-

pánico ha de ser tenido no como extranjero sino como nuestro, y todo aquello que constituyó y constituye su grandeza debe ejercer en nosotros un saludable y constante influjo. 3.º Es necesario fomentar un sentimiento de justa dignidad, de cariño hacia lo nuestro, de bien entendido orgullo por los orígenes y desarrollo de nuestra civilización netamente europea, respetando a todos pero sin genuflexiones para nadie».

No hay duda que estas son las directivas fundamentales que deben inspirar a ese simpático movimiento argentino cuya orientación católica e hispanista es la prenda más segura de su éxito.

FR. A. P.

Pedagogía de la lucha ascética, por Víctor GARCIA Hoz (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Pedagógico "San José de Calasanz". Serie A, n. 1)—412 páginas.—Madrid, 1941.

De enhorabuena está la Pedagogía española. García Hoz, primer doctor en España en la Sección de Pedagogía, ha escrito una magnífica y, por diversas razones, interesantísima obra, derivada de su tesis doctoral. Tres partes la constituyen, de las cuales la primera, con el epígrafe: *Pedagogía de la lucha*, es introductoria de las dos restantes. En la segunda: *Concepto de la lucha en la Ascética española*, a través de nuestros grandes y numerosos escritores ascéticos que cita profusamente, ha penetrado, certero, en la exposición de la lucha continua y universal que es la vida del hombre, y muy especialmente, la vida cristiana. En la tercera parte: *La Pedagogía en la lucha ascética*, explica cómo ha de ser la labor pedagógica, habida cuenta de la lucha que entraña la vida humana, según lo expuesto.

Un plan claro, perfectamente desarrollado, con un estilo que ameniza todavía más la lectura. El libro ha de ser provechoso, bajo el punto de vista ascético, como lectura espiritual y educativa de cuantos aspiren a vivir una vida cristiana de verdad. Desde el punto de vista filosófico, es maravilloso el fino y escrutador análisis psicológico que hace de las pasiones y enemigos del alma que señala San Juan y repite el catecismo; su explicación revela una inteligencia clara y una comprensión exacta, fruto de prolongado estudio y de atenta observación. También cuando, de paso, hace observaciones que pertenecen al campo de la teología, muestra exacto y amplio conocimiento de los temas. En suma, una buena obra que permite esperar de la juventud del autor óptimas producciones posteriores.

Es de lamentar que tan interesante libro, hermosamente presentado, adolezca de bastantes erratas tipográficas. Así, por ejemplo, las de las páginas 122

(nota 201), 208, 215 (nota 433), 403; y, sobre todo, en página 141, nota 24, donde por errata, se atribuye «Los Nombres de Cristo» a Fr. Luis de Granada, en lugar de a Fr. Luis de León. Es de desear que en posteriores ediciones se eviten estos detalles que disuenan del resto de esta magnífica obra.

F. DE VIANA

BERNADOT, O. P.: *La Virgen María en mi vida*.—272 págs., encuadernado en tela, 8 ptas.—Editorial Poliglota, Petritxol, 8.—Barcelona.

De «joya de la literatura mariana» ha sido calificado este libro, y con razón. Pocas veces se logra hermanar tan íntimamente la sencillez con la profundidad teológica, la solidez de la doctrina con una claridad y limpidez tan notables en la expresión. Es un libro para el pueblo cristiano, escrito por un teólogo que domina perfectamente su materia y que posee a perfección el difícil arte de saberla expresar de manera exacta, con toda la precisión del tecnicismo teológico, y a la vez accesible para el nivel medio de cultura. Los que hayan saboreado las bellísimas páginas del libro «De la Eucaristía a la Trinidad», no se sentirán defraudados al leer esta nueva obra del P. Bernadot.

S. P.

VUILLERMET, O. P.: *Los sofismas de la juventud*.—204 págs., 1'25 pesos argentinos.—Editorial Difusión, Tucumán, 1859.—Buenos Aires, 1942.

Bellísimo libro, en que su autor, maestro consumado en el conocimiento de las almas de los jóvenes, va refutando uno por uno los especiosos sofismas que apartan de la virtud y conducen a la perdición. Es admirable la penetración, la delicadeza, el finísimo análisis que hace de máximas que corren de boca en boca como pretexto con que benévolamente se intenta justificar los mayores extravíos. Ojalá una obra tan excelente se difunda ampliamente entre nuestras juventudes.

S. P.

LLORENTE, P. Segundo, S. J.: *En el país de los eternos hielos*.—253 páginas. 1'25 pesos argentinos.—Editorial Difusión.—Buenos Aires, 1942.

Interesantísima narración de un P. Jesuita español misionero en Alaska. En capítulos sugestivos, que se leen con el interés de una novela, narra las peripecias de la vida misional en las regiones inhospitalarias «de los «hielos eternos». Buena prueba del espíritu misionero del catolicismo, que no desmaya ante las mayores dificultades con tal de ganar almas para Cristo. El

gobierno español ha premiado la labor del P. Segundo Llorente, nombrándole Comendador de la Orden de Isabel la Católica.

S. P.

PUIG, Ignacio, S. J.: *Compendio de Religión*.—192 págs. 1'50 pesos argentinos.—Editorial Difusión.—Buenos Aires, 1942.

Por mandato de sus superiores el P. Ignacio Puig hubo de dejar un pequeño margen en sus actividades científicas para dedicarse por algún tiempo a la enseñanza de la Religión. Fruto de aquellas lecciones es este libro en que de manera clara y ordenada se tratan las cuestiones que corresponden al programa aprobado por el Vicariato de Roma y que comprende las verdades del Credo. Será de utilidad para los catequistas, si bien suponen en los oyentes un cierto grado de cultura religiosa. En la página 22, a propósito del Génesis, se hace eco de las viejas teorías concordistas, que afortunadamente ya han pasado a mejor vida.

S. P.

ACUÑA, Luis María: *Apostolado seglar de Acción Católica*.—Obra de formación para todos.—286 págs. 1'45 pesos argentinos.—Editorial Difusión.—Buenos Aires, 1942.

El autor se ha propuesto escribir «no un Manual de Acción Católica, sino un libro de formación, de principios, destinado a despertar el entusiasmo del mundo católico para que colabore con la Jerarquía en el inmenso campo del apostolado religioso y social». Su obra responde plenamente a este propósito. Es una excelente orientación, sólida y documentada, para todos cuantos católicos sientan en su corazón el insistente llamamiento de los Sumos Pontífices a colaborar activamente en la difusión del Reino de Cristo. Todos los múltiples aspectos que puede revestir el apostolado seglar están ampliamente tratados, con madurez de juicio y densidad de doctrina.

S. P.

La Patria futura, por el R. P. Víctor BLASCO, O. H.—262 págs., 12 pesetas. Editorial "El Santísimo Rosario", Vergara (Guipúzcoa), 1942.

El recuerdo de los novísimos es admirable remedio para evitar el pecado, y perseverando en la gracia, alcanzar el Cielo. Pero mientras la muerte, el juicio y el infierno lo hacen infundiendo temor, la gloria impulsa con dulce atracción de amor y de esperanza.

Cuando el combate con las pasiones se torna difícil, cuando la pobreza quiere descorazonar al desterrado en este valle de lágrimas, cuando la carne quiere dominar al espíritu, cuando la vanagloria pretende aprovechar un resqueio y abrir brecha en el alma, basta una mirada a lo alto y un instante de reflexión en la recompensa que espera al que sepa luchar y vencer, para decidir la batalla a buena parte.

Por ello, útil es pensar de cuando en cuando en la gloria de la otra vida, para recibir aliento. Ayudar en esta empresa es intento del autor de este libro, que estudia primero aspectos generales del Cielo y después algunos particulares: lo que se refiere al entendimiento, a la voluntad, a la memoria, a las relaciones con familiares y amigos, las dotes gloriosas de los cuerpos, la glorificación de los sentidos. El cuadro que se forma con estos elementos es de una grandiosidad incomparable y atrae el alma a su consecución.

Nueve grabados en tinta y una bellísima tricromía adornan el libro, con lo que resulta tan interesante en la parte externa o de presentación, como lo es en su rico contenido.

F. DE VIANA

CHIAVARINO, S. J.: *Don Bosco que ríe*. Vida anecdótica.—271 págs.—Pía Sociedad de San Pablo, Ribera Botica Vieja, 29.—Bilbao-Deusto, 1942.

Es una hermosa colección de anécdotas, entresacadas de las innumerables que esmaltan la vida de Don Bosco. Su excelsa grandeza resalta todavía más en esos episodios pintorescos de su vida, que dan a su fisonomía espiritual una nota tan característica, simpática y atrayente. Reunidas en un pequeño libro, de hermosa presentación, y narradas en estilo ameno e interesante, contribuirán a hacer más conocida y apreciada la figura tan amable de uno de los santos más eminentes de la Iglesia.

S. P.

Jacinta (Vida encantadora de una de las videntes de N. S. de Fátima).—Traducción de la 2.^a edición portuguesa.—XII-198 páginas de 10'5×15'5.—Editorial de "El Santísimo Rosario".—Vergara, 1941.

Diez años escasos vivió esta simpática niña y ¡cuánto se puede, sin embargo, aprender de ella! La sencillez que toda su vida mostró Jacinta, recuerda el dicho evangélico; Gracias te doy, Padre, porque revelaste estas maravillas a los pequeñuelos. Además de la vida encantadora de uno de los tres afortunados videntes de la Cueva de la Iria, se encuentra en el librito, como no

podía menos de suceder, mucho de lo ocurrido en Fátima desde que comenzaron las apariciones hasta nuestros días.

Tan atrayente resulta la lectura de este librito, y especialmente ha de serlo para los niños, que el primer día de su venta, en Fátima, se despacharon 1.600 ejemplares, y a las tres semanas se había agotado la primera edición, de tres mil. Librito muy apropiado para regalos a niños y que ha de resultar agradable a los mayores que lo lean.

F. DE VIANA

El Diablo (¿Existe? ¿Quién es? ¿Qué hace? ¿Cómo se vence?), por Desiderio COSTA, S. P.—Traducido del italiano por D. Germán JIMENEZ, presbítero.—Bilbao, Pía Sociedad de San Pablo.—294 páginas de 12×18 cms.

Quizá en la Edad Media se exageró la influencia de los malos espíritus. Hoy se va al extremo opuesto y se quiere negar, no ya su influencia, sino su misma existencia. Por ello, viene a tiempo este libro a recordar y explicar una verdad contenida en la S. Escritura, corroborada por las creencias de todos los pueblos y muy conforme con la experiencia.

Recoge el autor, en la primera parte, algo de lo que sobre el diablo se encuentra en el Antiguo y Nuevo Testamento, y de las creencias de los pueblos paganos e israelita. Expone la naturaleza de los ángeles y, en particular, de los perversos. Estudia la acción diabólica en el espiritismo y la magia, y en la posesión, infestación y tentación diabólicas. Recuerda, por último, cómo ha de ser vencido el diablo, para lo cual explica la táctica que suele seguir en sus ataques, a fin de que, conocidas sus mañas, sea más fácil la victoria. Todos estos medios, que podríamos decir naturales, han de ser reforzados por la oración humilde y confiada, la frecuencia de los sacramentos, en especial la Eucaristía—Pan de los fuertes—, el aprecio de los sacramentales y el recurso a la Virgen María y a nuestros protectores, los Angeles buenos.

El libro puede ser tema de varias explicaciones útiles al pueblo cristiano. Va ilustrado, en rojo, por varios grabados.

F. DE VIANA

El decenio crítico. (A los jóvenes de 16 a 26 años), por un Consiliario de Acción Católica.—Versión del italiano por D. Germán JIMENEZ, Sacerdote de la Unión Apostólica.—Bilbao, Pía Sociedad de San Pablo.—254 págs. de 15×22 cms.

Noble intento el que persigue este librito, al pretender que los años carac-

terizados con demasiada frecuencia como época de lujuria, sean días de amor casto y puro. Empieza por exponer la naturaleza del hombre y la de la mujer, con sus coincidencias y su distinción, con sus virtudes peculiares y sus cualidades menos perfectas. En el segundo capítulo trata el problema que al llegar a cierta edad se plantea al hombre y a la mujer: están en la estación y deben partir. ¿Por cuál de las vías? Son tres las que hay, de las cuales la primera lleva a la vida religiosa; la segunda termina en el celibato, sin el estado religioso; la tercera conduce al matrimonio. Aun cuando sea éste el camino escogido, vuelve el autor, en el capítulo siguiente, a dar un vistazo a la castidad que se deja, para que admirando su perfección, no se deje uno dominar en la vida matrimonial por el vicio opuesto, de lo cual siempre hay peligro. A continuación, en los capítulos cuarto y quinto, enseña a saber vencer las dificultades que se han de presentar antes de que llegue el día; a no dejarse llevar por apariencias, con imprudentes precipitaciones, en la elección de la otra persona; a reflexionar sobre el tema tan interesante con serenidad y juicio, y a saber seguir consejos prudentes. Finalmente, en los capítulos sexto y séptimo, recuerda normas para que no se desboque la pasión, ni se permita que se revista con capa de amor lo que es pura lujuria, en las mutuas relaciones de los prometidos. Cuando, por fin, llegue el gran día, sea Dios invocado y la Misa nupcial fortalezca los ánimos para sobrellevar el yugo. Como ayuda para asistir con fruto y devoción a la misma, inserta el autor—último capítulo—la Misa «pro sponsis», en latín y en castellano, con breves comentarios. Este es el contenido del libro.

Escrito para jóvenes, tiene particular empeño en acomodarse a ellos en sus preocupaciones, en su modo de ver y de sentir, hasta en su modo de expresarse. Y si ello es bueno, adelante; si no lo es, da una respuesta negativa, acompañada de su justificación. Gusta el autor de fingir diálogo y de insertar versos, dichos proverbiales y frases clásicas. Trata de temas delicados con delicadeza que no excluye la claridad. A veces, la frase quiere ser enérgica para clavar la idea, y resulta lapidaria, como cuando dice: «si se presentan como candidatos al matrimonio pobres *mequetrefes*, dicho se está que después no pretenderemos tener Napoleones; tendremos sencillamente sotas de copas» (p. 57). «Es el mejor gesto que puede—en ciertos casos—tener una muchacha: de la defensiva pasar a la ofensiva...» (p. 176).

Para jóvenes educados cristianamente y dispuestos a dejarse llevar por atinadas observaciones, como para quien tenga que tratar con ellos y con ellas, puede ser útil el libro.

JIMENEZ DELGADO, C. M. F.: *Repetitorium*. Libro de prácticas escolares para las primeras clases de latín.—260 págs., en cartóné, 12 ptas.; en tela (papel superior), 15 ptas.—Textos Palaestra. Preparados por PP. Misioneros del C. de María, Lauria, 5 (Apartado 1042).—Barcelona.

Es este un libro que, por su forma, constituye una novedad en España. Ciertamente que no faltan buenas gramáticas para el estudio del latín, pero unas más y otras menos, adolecen del defecto de la aridez, que llega en ocasiones a hacer a los niños verdaderamente odioso el estudio de la lengua del Lacio. Preocupados sus autores de la parte teórica, no han dado la suficiente importancia al aspecto práctico, a los ejercicios, que son los que en último término han de familiarizar a los alumnos en el dominio del mecanismo de una lengua. El P. Jiménez Delgado presenta esta obra, fruto de una larga experiencia docente. Nada ha omitido para hacer fácil y agradable el estudio del latín: ejercicios variados, ilustraciones, curiosidades, temas amenos. De esta manera, el alumno se va familiarizando sin darse cuenta con los secretos y las dificultades de la lengua latina, convirtiéndose su estudio en un pasatiempo agradable. No dudamos que este librito será utilísimo y que reportará grandes ventajas a los profesores y estudiantes.

S. P.

Meditaciones sobre la Pasión de Jesucristo, por San Alfonso MARIA DE LI-
GORIO.—Traducción del italiano por el R. P. Tomás RAMOS, Redento-
rista.—4.^a edición (20 millar). 660 págs.—Madrid, Editorial "El Perpe-
tuo Socorro", Manuel Silvela, 14.—Madrid.

Pulcra y cómoda edición de las hermosas Meditaciones de S. Alfonso sobre la Pasión del Señor. El traductor ha reunido en un solo volumen varios opúsculos del Santo, distribuidos en cuatro partes: la primera consta del «Amor del alma», o «Reflexiones y afectos sobre la Pasión de Jesucristo», publicada en 1752; la segunda de las «Consideraciones y afectos sobre la Pasión de Jesucristo» (1761); la tercera de otro librito titulado «Reflexiones sobre la Pasión de Jesucristo, para uso de las almas devotas» (1773); en la cuarta se han recogido diversos opúsculos acerca del mismo asunto. Todos ellos constituyen un conjunto excelente de meditaciones, sólidas, devotísimas, como fruto que son de la pluma del gran Doctor de la Iglesia.

S. P.

LIBROS RECIBIDOS

RAFAEL CASULLERAS, Librero-Editor.—Vía Layetana, 85.—Barcelona

PONS, P. Jaime, S. J.: *Vida de San Bernardo*, abad de Claraval.—190 págs.

CARDENAL GOMÁ: *Maria Santísima*.—Dos tomos de 460 y 520 págs.

EDITORIAL LUMEN.—Rocafort, 219.—Barcelona

SOLÁ, P. Francisco de P., S. J.: *La Inmaculada Concepción*.—205 págs., 10 ptas.

TUSQUET, Juan, Pbro.: *La Religión explicada a los medianos*.—295 págs., 14 ptas.

LIBRERIA HERDER.—Balmes, 22.—Barcelona

DESPLANQUES, S. J.: *Vive tu Misa*.—La Misa de los que son sacerdotes.—391 páginas, 10 ptas.

LUIS GILI, Editor.—Córcega, 415.—Barcelona

COLLIN, Enrique Pbro.: *Manual de Filosofía tomista*.—Tomo I: *Lógica formal; Ontología; Psicología*.—14×19 cms. XII-592 págs. rca., ptas. 1; en tela, ptas. 22.

EDITORIAL EL PERPETUO SOCORRO.—Manuel Silvela, 14.—Madrid

SCHRIJVERS, P. José, Redentorista: *La Buena Voluntad*.—128 págs. 4 ptas. en rústica y 6 en tela, 1942.

SAN ALFONSO M.^a DE LIGORIO: *Meditaciones sobre la Pasión de Jesucristo*.—4.^a edición, 660 págs.

EDITORIAL POLIGLOTA.—Petritxol, 8.—Barcelona

BERNADOT, O. P.: *La Virgen María en mi vida*.—272 págs., 8 ptas.

LA NUOVA ITALIA.—Piazza Indipendenza, 29.—Firenze

TRAGELLA: *L'Imperio di Cristo*.—149 págs., 12 liras.

EDITORIAL EL SANTISIMO ROSARIO.—Apartado 1.—Vergara (Guipúzcoa)

Jacinta.—Vida encantadora de una de las videntes de Ntra. Sra. de Fátima.

Traducida de la 2.^a edición portuguesa, 185 págs.

BLASCO, O. H.: *La Patria futura*.—258 págs.

En esta sección anunciaremos los libros que se nos remitan por sus autores, o por las Editoriales. Las obras que por su importancia merezcan, a juicio de la Redacción, un interés más especial, serán reseñadas en la secciones de Bibliografía o de Boletines. Se ruega el envío de dos ejemplares, a no ser que se trate de obras muy caras.

SOCIETÀ EDITRICE «VITA E PENSIERO».—Via Lodovico Necchi, 2.
Milano (Italia)

Inaugurazione dell'Anno Accademico 1941-42-XX e ventale della fondazione della Università cattolica del Sacro Cuore.—Discorsi e Relazione del Magnifico Rettore Ecc. Fr. Agostino GEMELLI, O. F. M.—1942.

FRANCESCHINI, Ezio: *Leggenda minore di Santa Caterina da Siena*.—XV-167 páginas, 25 liras, 1942.

FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA.—San Miguel (Prov. de Buenos Aires, R. A.)

Fascículos de la Biblioteca.—Núm. 9: La Filosofía y la Teología en la Compañía de Jesús.—Núm. 10: Estudios bibliográficos. Las Revistas.

TEXTOS «PALAESTRA».—Lauría, 5.—Barcelona

M. T. CICERONIS: *In Catilinam*, Oratio prima.—Edición escolar por el R. P. Jiménez Delgado, C. M. F., 53 págs.

J. JIMÉNEZ DELGADO, C. M. F.: *Repetitorium*. Prácticas de latín.—260 págs. en cartóné 12 ptas., en tela 15 ptas., 1942.

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLITICAS.—Plaza de la Villa, 2.—Madrid

MONTERO, Eloy: *Crisis de la Familia y de la Sociedad Moderna*.—134 págs., 1941.

S. A. L. E. R.—LIBRERIA HERDER.—P. Montecitorio, 118-120.—Roma

MULLER, O. S. B.: *Le Correctorium Corruptorii de Jean Quidort de Paris*.—XXXVI-292 págs., 1942.

FRATELLI BOCCA, Editori.—Via degli Arditi, 42.—Milano

GIACON, Carlo: *Il Problema della Transcendenza*.—241 págs., 35 liras.

G. B. PALUMBO, Editore.—Via Principe Belmonte, 93.—Palermo

DI CARLO: *Filosofia del Diritto*.—142 págs., 32 liras.

NIHIL OBSTAT

Dr. Franciscus Ramos, Censor

IMPRIMATUR

† HENRICUS, Episcopus Salmantinus

INDICES DEL TOMO SEXAGÉSIMO SEGUNDO

AÑO 1942

ARTICULOS DE FONDO

	PAGS.
BELTRÁN DE HEREDIA, P. Vicente, O. P.: <i>Accidental y efímera aparición del Nominalismo en Salamanca</i>	68
CARRO, V. Venancio, O. P.: <i>La distinción del orden natural y sobrenatural, según Sto. Tomás y su transcendencia en la Teología y en el Derecho</i>	274
COLUNGA, P. Alberto, O. P.: <i>La primera promesa mesiánica</i>	5
FRAILE, P. Guillermo, O. P.: <i>¿Certeza? ¿Duda? ¿Ignorancia?—Actitud inicial ante el problema crítico</i>	29
FRAILE, P. Guillermo, O. P.: <i>En torno al problema de la materia</i>	232
PEDROSA, P. Ciriaco, O. P.: <i>La libertad frente a la disciplina del pensamiento</i>	169
SCHWIENTEK, P. A., C. M. F.: <i>La ciencia moral en la doctrina de Santo Tomás de Aquino</i>	146
VIÑAS PLANAS, D. Jaime, Pbro.: <i>El arbitraje internacional en los Escos-lásticos españoles</i>	259
URDÁNOZ, P. Teófilo, O. P.: <i>La Teología del acto sobrenatural en la Escuela de Salamanca</i>	121
ACTUALIDAD ESPAÑOLA.—ARELLANO: <i>Notas acerca del cuarto curso del Instituto de Derecho Internacional «Francisco de Vitoria».</i>	108
RAMOS DE ANDRÉS: <i>A propósito de la reforma de las Facultades de Filosofía y Letras</i>	179
BIBLIOGRAFIA	113, 185 y 313

VINOS DE MISA

J. de Muller, S. A.

CASA FUNDADA EN 1851

TARRAGONA

Medalla de Oro en la Expo-
sición Vaticana del año 1888
:: (S. S. León XIII) ::

Proveedores de S. S. Pío X,
Benedicto XV, Pío XI y
:: Pío XII ::

GARANTIA DE ABSOLUTA PUREZA

EXQUISITA CALIDAD

Certificados del Emmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Tar-
ragona y de otros muchos Ilustrísimos Prelados
de España y del Extranjero y del Reveren-
do P. Eduardo Vitoria, S. J., Direc-
tor del Instituto Químico
de Sarriá (Barcelona)

Lámpara de Cera "GAUNA"

PARA EL ALUMBRADO DEL TABERNACULO

De CUATRO días de duración, fabricada con sujección al Canon 1.271 del vigente Derecho Canónico, que dice así:

«Delante del Tabernáculo en que se reserva el Santísimo Sacramento, brille una lámpara continuamente, día y noche, alimentada con aceite de olivas o con cera de abejas.»

¡LIMPIEZA ABSOLUTA!

¡TRANQUILIDAD COMPLETA!

Hijo de Quintín Ruiz de Gauna. VITORIA (Alava).

TEJIDOS DE LANA Y ALGODON

ESPECIALES PARA COMUNIDADES RELIGIOSAS

Paños, Sayales, Estameñas, Buratos, Sargas, Merinos, Vuelas, Lienzo de algodón, Sábanas, Mahones azules, etc.

Sección especial de Retortas y Holandas de hilo puro, para ropas de Culto

Almacenes del Niño Jesús

WENCESLAO PEÑA

CALATAYUD (ZARAGOZA)

Elaboración de toda clase de tejidos para Comunidades Religiosas, según color y prescripciones de su Santa Regla.

NOTA.—Solicítense muestras que se mandan gratuitamente.

Recomendamos con el mayor entusiasmo la Revista mensual ilustrada

EL SANTISIMO ROSARIO

Es la Revista del hogar cristiano, que encuentra en ella explicación de los misterios y oraciones del Rosario; documentos pontificios, indulgencias, crónicas; en una palabra, cuanto referente a tan cristiana y española devoción se puede desear.

¡Cuánto bien ha hecho esta Revista en su larga existencia! Toda familia cristiana debe aprovecharse de ella.

REDACCION Y ADMINISTRACION:

Apartado número 1 :-: Vergara (Guipúzcoa)

PRECIO DE SUSCRIPCION ANUAL:

España y América..... 8 pesetas
Otros países..... 11 »

Monumento de alta cultura

CINCO OBRAS FAMOSAS QUE NO PUEDEN FALTAR EN SU HOGAR

HISTORIA NATURAL.—Vida de los animales, de las plantas y de la tierra

Tesoro de ciencia y amenidad, de valor incalculable. La obra que inútilmente se ha pretendido copiar. Es un tesoro para el hogar y un museo para las escuelas. Un texto notabilísimo y apasionante; una ilustración que sorprende, así por su número como por su extraordinario interés. Los animales más exóticos, las fieras más temibles, los peces más extraños, los insectos más raros y diminutos, las plantas y flores de países más remotos, los aspectos más curiosos y más impresionantes de la Tierra..., todo lo abarca, reflejando en admirables fotografías esta notabilísima obra. Cuatro volúmenes. 2.000 páginas. 5.000 grabados. Más de 300 láminas. Al contado: 340 pesetas. A plazos: 400 pesetas.

LAS RAZAS HUMANAS.—Su vida, sus costumbres, su historia, su arte.

Maravilloso desfile de la extensa gama de pueblos que forman la Humanidad. Costumbres, arte, danzas, religión, moral, leyes seculares, cultura, indumentaria típica, etc., llenan las páginas de esta obra única cuya celebridad ha cundido con inusitada rapidez. Sus ilustraciones causan justa y legítima admiración. Dos volúmenes. Agotada. Se prepara una nueva edición. Al contado: 170 pesetas. A plazos: 200 pesetas.

GEOGRAFIA UNIVERSAL.—Descripción moderna del mundo.

Libro de oro para el hogar. Obra de la más alta utilidad y conveniencia para todas las bibliotecas, instituciones de cultura, centros de enseñanza, comerciantes, industriales, profesionales, agricultores, etc., la obra que piden los entendidos; el libro que aplauden los estudiosos. La gran obra nueva y original, que triunfa rotundamente en todas partes. Ninguna la iguala en modernidad. Ninguna la aventaja en méritos científicos. Ninguna la supera en esplendores gráficos. No es aprovechamiento de libros extranjeros. Todo en ella es original y rigurosamente nuevo. Sus numerosos mapas son un primer. Cinco volúmenes. 2.800 páginas. 5.000 grabados. 400 láminas. Al contado: 425 pesetas. A plazos: 500 pesetas.

HISTORIA UNIVERSAL.—Novísimo estudio de la humanidad.

La primera gran Historia que produce España. El libro que de manera magistral nos muestra la trayectoria seguida por el hombre a través de todas las edades. Un potente foco de luz nueva en el estudio clásico de la Historia. Una extraordinaria producción nacional. Su texto tiene un valor cultural enorme. Sus ilustraciones son lo mejor publicado hasta hoy. Seis volúmenes 3.360 páginas. 6.000 grabados. Más de 500 láminas. Al contado: 510 pesetas. A plazos: 600 pesetas.

HISTORIA DE ESPAÑA.—Gran Historia general de los pueblos hispanos.

La magna obra que nos presenta, en páginas de grandes méritos, fastuosa bellera y absoluta modernidad, una visión clara y perfecta de la interna vida hispana, desde sus albores hasta el momento actual. Es una versión maestra de nuestra Historia, a tono con la exigencia cultural de nuestra época. Se ha reanudado la publicación de esta obra grandiosa con los fascículos que completan el cuarto tomo. Cinco volúmenes. 2.800 páginas. 5.000 grabados. Más de 400 láminas. Próximos a aparecer los cinco últimos fascículos del 5.º tomo. Al contado: 400 pesetas. A plazos: 475 pesetas.

Puede Vd. encargar estas obras o pedir folletos y condiciones de suscripción, a cualquier librería o directamente a la casa editora

INSTITUTO GALLACH

DE LIBRERIA Y EDICIONES, S. L.

Calle Mallorca, 454-456.—Apartado de Correos, 784

BARCELONA (13).



ELABORACION ESPECIAL DE VINO BLANCO DULCE

para el *santo sacrificio* de la Misa

LOIDI Y ZULAICA
SAN SEBASTIAN

CASA CENTRAL: IDIAQUEZ, 5.—TELEGRAMAS LOIDI. Fundada el año 1875

Bodegas de elaboración en ALCÁZAR DE SAN JUAN (Ciudad Real)

PROVEEDORES DE LOS SACROS PALACIOS APOSTOLICOS

Esta casa garantiza la absoluta pureza de sus vinos, con recomendaciones y certificados de los Emms. Sres. Cardenal Arzobispo de Burgos, Arzobispos de Valencia, Santiago y Valladolid; Obispos de Ciudad Real, Pamplona, Orihuela, Salamanca, Segovia, Avila, Ciudad Rodrigo, Auxiliar de Burgos, Bayona (Francia) y Rvdo. P. Dr. Eduardo Vitoria, S. J., etc., etc.

EXPORTACION A ULTRAMAR

ENVIO GRATUITO DE MUESTRAS

Si le interesa conocer la obra de evangelización que desarrollan los heraldos de Cristo en el mundo pagano... Si desea descifrar la vida y costumbres del apasionante Oriente... Si se emociona ante vidas heroicas, como las que viven los misioneros católicos... lea

Misiones Dominicanas

Revista mensual ilustrada, bendecida por S. S. Benedicto XV y Pío XI

SUSCRIPCION ANUAL:

En España... 10 pesetas.

Extranjero... 2 dólares (moneda americana)

REDACCION Y ADMINISTRACION:

Colegio de Sto. Tomás - Apartado 10 - Avila

(ADMITE ANUNCIOS)

Imp. Comercial Salmantina.—Prior, 19. Teléfono 1982.—Salamanca

